نصوص وترجمات ، المجلد ١٩

أنصاريات

السلسلة الأولى — الكتاب الثالث

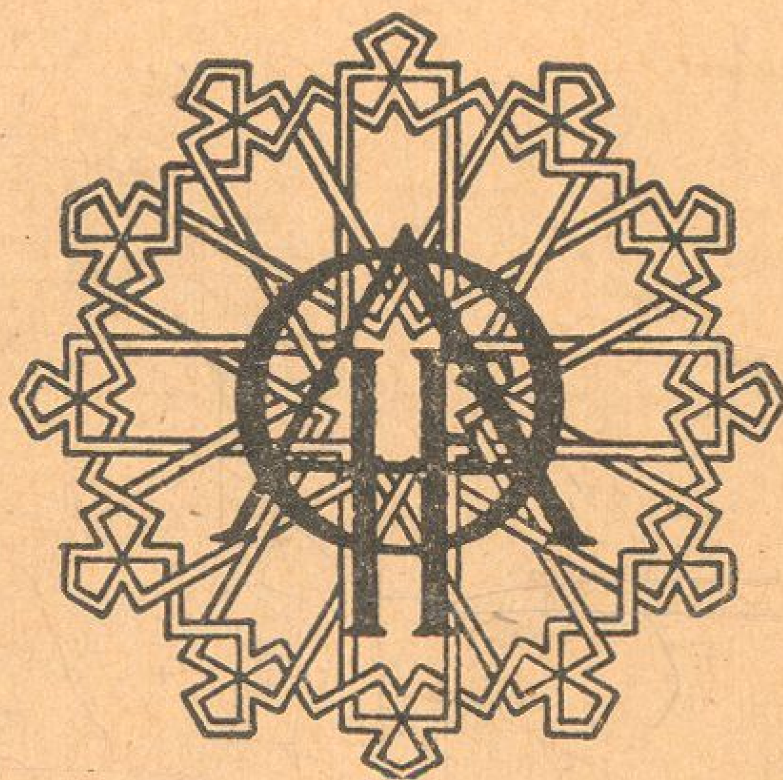
كتاب منازل السائرين

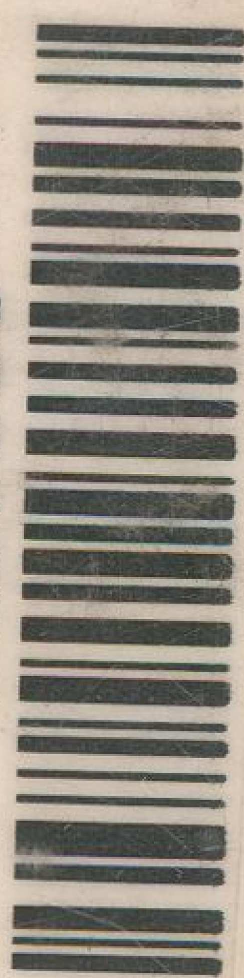
لشيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي

٣٩٦-٤٨١ هـ / ١٠٠٦-١٠٨٩ م

حققه وترجمه وقدم له

الأب س. دي لوجييه دي بوركي الدومنكي





القاهرة

مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية

١٩٦٢

كتاب منازل السائرين

لشيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي

٣٩٦-٤٨١هـ / ١٠٠٦-١٠٨٩م

نصوص وترجمات : المجلد ١٩

أنصاريات

السلسلة الأولى — الكتاب الثالث

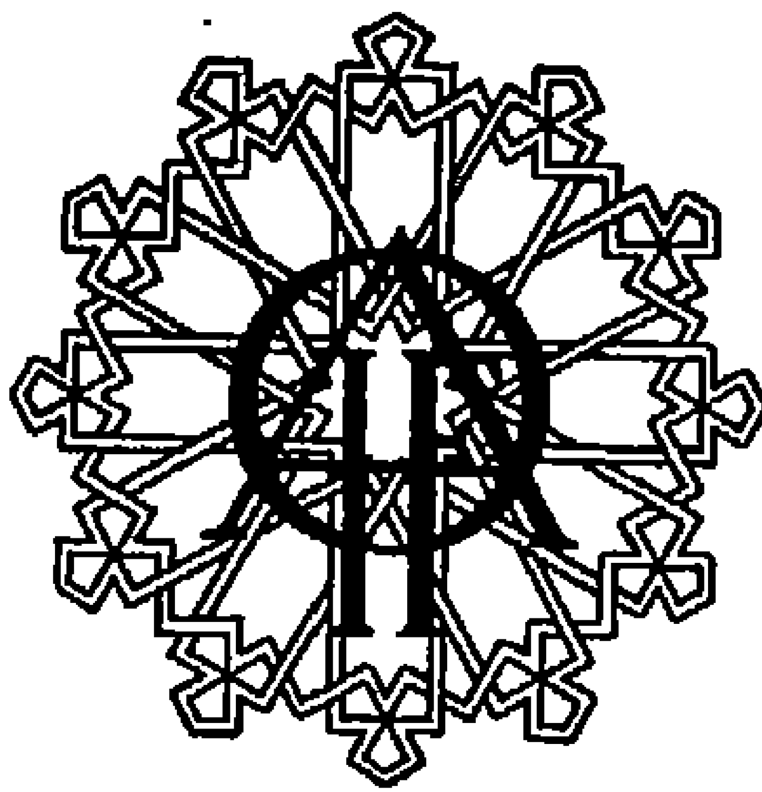
كتاب منازل السائرين

لشيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي

٣٩٦-٤٨١ هـ / ١٠٠٦-١٠٨٩ م

حققه وترجمه وقدم له

الأب س. دي لوجييه دي بوركي الدومنكي



القاهرة

مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية

١٩٦٢

مُقَدّمَة

يعتبر كتاب « منازل السائرين » من أكثر كتب التصوف الإسلامى شأناً وأثراً . فقد كان مؤلفه عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى المتوفى سنة ٤٨١ هـ من كبار علماء المسلمين . لُقِّبَ بشيخ الإسلام ، وبخطيب العجم . وكان حنبلياً متعصباً شديداً على الأشاعرة . وكان فى الوقت نفسه من شيوخ الصوفية . فحاول أن يوفق بين مذهبه الحنبلى ، وآراء المتصوفة — التى استمدت من اليونان وفارس والنصرانية ، وصبغت بصبغة الإسلام — على ما بينهما من تباعد ، ووجد لمقامات التصوف التى يسلكها السائرون إلى الله أسساً من القرآن . وبسطها بايجاز ووضوح . فغدا كتابه « المنازل » مرجعاً ودليلاً مهماً فى التصوّف . ويكفى للدلالة على أهميته أنه شرح سبعة شروح ، بالعربية والفارسية ، منها شرح ابن قيم الجوزية المسمى « مدارج السالكين » .

وقد ظل « منازل السائرين » ، رغم شأنه ، مخطوطاً ، مَثَلُه كمثل كثير من نصوص التصوّف فى تراثنا العربى التى لم تنشر ، فى حين أن شروحه قد طبعت مرات .

لذلك أحسن الأب دى بوركى بالالتفات الى العالم الهروى نفسه ، وبالعناية باخراج هذا الكتاب من مؤلفاته .

ولا نبالغ اذا قلنا أنه ندر أن بذل محقق من الجهد فى تحقيق كتاب كما بذل الأب ، أو لقى نص عربى قديم ، من النصوص التى نشرت فى الشرق فى السنوات الأخيرة ، من العناية ما لقيه نص الهروى .

فقد جمع ستاً وثلاثين مخطوطة من المنازل ، كتبت بين القرن السابع والثالث عشر من الهجرة ، من مختلف مكتبات العالم : فى كالكوتا ،

والقاهرة ، ولندن ، وبرلين ، وكابل ، واستانبول ، وفلورنسة ، وبانكبور ، وليدن ، ومشهد ، واكسفورد ، وبرنستون ، وفينا . حتى أنه رحل بنفسه الى هراة ، موطن الأنصارى ، ليجمع تآليفه ، ويبحث عن « منازله » . ٦

وفى تحقيق النصوص ، نعلم أنه كلما زادت النسخ المخطوطة من كتاب واحد ، كلما زاد جهد المحقق وقلقه ، وظهر فهمه وادراكه . والسعيد من يعثر على مخطوطة كتبها المؤلف بيده . فما بالك بمن يعمل على ست وثلاثين مخطوطة مختلفة ليخرج نصاً صحيحاً سليماً يكون أقرب شيء إلى ماكتبه المؤلف .

ولكن الأب دى بوركى استطاع ، بمهارة ، وبما أوتى من معرفة بأسلوب الهروى وألفاظه ، أن يدرس هذه النسخ المخطوطة درساً عميقاً ، وأن ينقدها . واستطاع أن يجعلها فئآت ، وأن يعتمد على خمس منها فى نشرته . وهذا كله ليس بالقليل .

وهو لم يهمل أيضاً الاعتماد على شروح الكتاب ، بالعربية والفارسية ، فى سبيل تقويم النص . ونجح أن يقدم ، بعد هذا ، نصاً علمياً .

إنّ عمل الأب دى بوركى مثال جيد للجهد الطويل والصبر الشاق ، المثمرين . وإنه لجدير بالتهنئة ، خليق بالاحتذاء .

القاهرة ١٩٦٠

صلاح الدين المنجد

مدير معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية

وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

1 بسم الله الرحمن الرحيم

[a] الحمد لله
الواحد الأحد * القيّوم الصمد
اللطيف القريب
الذى أمطر سرائر العارفين
كرائم الكلم * من غمائم الحكم
وألاح لهم
لوائح القدم * فى صفائح العدم
[b] ودلّهم على أقرب السبل
إلى المنهاج الأوّل
وردّهم من تفرّق العلل
إلى عين الأزل
وبثّ فيهم ذخائره
وأودعهم سرائره

2 [a] وأشهد
أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له
الأوّل الآخر * الظاهر الباطن
الذى مدّ ظلّ التلوين
على الخليقة مدّاً طويلاً

1 : *a*. القريب C^1PWF : الخبير Y* — *b*. أقرب C^1PYW : اهداء F*.
2 : *a*. v. C xxv 47/45 ; التلوين C^1P : التكوين YWF — *b*. v. C xxv 48/46 — وسلامه C^1PY : om. WP.

ثمّ جعل شمس التمكين
لصفوته عليه دليلاً
[b] ثم قبض ظلّ التفرقة
عنهم إليه قبضاً يسيراً .
[c] وصلاته وسلامه على صفيه
الذى أقسم به فى إقامة حقّه
محمد وآله
كثيراً

3 [a] وبعد ، فانّ جماعةً من الراغبين
فى الوقوف على منازل السائرين * إلى الحقّ عزّ اسمه
من الفقراء * من أهل هراة والغرباء
طال علىّ مسألتهم إياى زماناً
أن أبيّن لهم فى معرفتها بياناً
يكون على معالمها عنواناً .
فأجبتهم بذلك بعد استخارتى الله واستعانتى به .
[b] وسألونى أن أرتّبها لهم ترتيباً
يشير إلى تواليها
ويدلّ على الفروع التى تليها
وأن أخلّصه من كلام غيرى وأختصره
ليكون ألطف فى اللفظ * وأخفّ للحفظ .

4 [a] وإنى خفت أنى
إن أخذت فى شرح قول أبى بكر الكتّانى
« إنّ بين العبد والحقّ ألف مقام من نور وظلمة »
طوّلتُ علىّ وعليهم .

3 : *a*. فأجبتهم C¹PWF : فأطلبتهم Y — *b*. ويدل : add. به Y*.

[b] فذكرت أبنيـــة تلك المقامات
التى تشير إلى تمامها ، وتدلّ على مرامها .
[c] وأرجو لهم ، بعد صدق قصدهم ، ما قال أبو عبيد البُسْرى :
• « إنّ لله عباداً ، يريهم فى بداياتهم ، ما فى نهاياتهم »

5 [a] ثمّ إنى رتّبته لهم فصولاً وأبواباً
يغنى ذلك الترتيب عن التطويل المؤدّى إلى الملال
ويكون مندوحةً عن التسآل .
فجعلته مائة مقام ، مقسومة على عشرة أقسام .
[b] وقد قال الجُنيـد :
« قد يُنقَـل العبد من حال إلى حال أرفع منها
وقد بقى عليه من التى نُـقل عنها بقيّـة
فيُشرف عليها من الحالة الثانية فيصلحها . »
[c] وعندى أنّ العبد لا يصحّ له مقام حتى يرتفع عنه
ثمّ يُشرف عليه فيصحّحه .

6 [a] واعلم أنّ السائرين فى هذه المقامات على اختلاف مفظع
لا يجمعهم ترتيبٌ قاطع
ولا يقفهم منتهىً جامع .
[b] وقد صنّـف جماعةٌ من المتقدّمين والمتأخّرين فى هذا الباب تصانيف
عساك لا تراها أو أكثرها ، على حسنها ، مغنيةً كافية :
[c] منهم مَن أشار إلى الأصول ولم يَفِ بالتفصيل
ومنهم مَن جمع الحكايات ولم يلخّصها تلخيصاً
ولم يخصّص النكتـة تخصيصاً
[d] ومنهم مَن لم يميّز بين مقامات الخاصّة وضرورات العامّة

6 : *b*. تصانيف : add. حسانا F — *c*. يف I^2D^2 : يشف mss.

ومنهم مَن عدّ شطح المغلوب مقاماً
وجعل بوح الواجد ورمز المتمكّن شيئاً عاماً
وأكثرهم لم ينطق عن الدرجات .

7 ᵃواعلم أنّ العامّة من علماء هذه الطائفة ᵃ والمشيرين إلى هذه الطريقة
اتّفقوا على أنّ النهايات ᵃ لا تصحّ إلاّ بتصحيح البدايات
كما أنّ الأبنية لا تقوم إلاّ على الأساس .
ᵇوتصحيح البدايات هو إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السُّنّة
وتعظيم النهى على مشاهدة الخوف ورعاية الحُرمة
والشفقة على العالم ببذل النصيحة وكفّ المؤنة
ومجانبة كل صاحب يُفسد الوقت وكل سبب يفتن القلب.

8 ᵃعلى أنّ الناس فى هذا الشأن ثلاثة نفر :
رجلٌ يعمل بين الخوف والرجاء
شاخصاً إلى الحبّ مع صحبة الحياء
فهذا هو الذى يُسمّى المريد .
ᵇورجلٌ مختطفٌ من وادى التفرّق إلى وادى الجمع
وهو الذى يُقال له المراد .
ومَن سواهما مدّعٍ مفتونٌ مخدوع .

9 ᵃوجميع هذه المقامات تجمعها رتب ثلاث :
الرتبة الأولى أخذ القاصد فى السير
والرتبة الثانية دخوله فى الغربة
والرتبة الثالثة حصوله على المشاهدة الجاذبة إلى عين التوحيد فى طريق الفناء .

8 : *a*. صحبة C¹PYF : صحة W — *b*. مختطف C¹PWF : يختطف Y.

10 [a] وقد أخبرنا فى معنى الرتبة الأولى الحسين بن محمد بن على الفرائضى قال : أخبرنا أحمد بن محمد بن حسنويه قال : أخبرنا الحسين بن إدريس الأنصارى قال : حدّثنا عثمان بن أبى شيبة قال : حدّثنا محمد بن بشر هو العبدى قال : حدّثنا عمر بن راشد ، عن يحيى بن أبى كثير ، عن أبى سلمة ، عن أبى هُرَيْرة رضى الله عنه قال :

[b] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ﴿سيروا سَبَقَ المفرِّدونَ﴾ قالوا : «يا رسولَ الله وما المُفَرِّدونَ ؟» قال : ﴿المُهْتَزُّونَ الذينَ يَهْتَزُّونَ فى ذِكْرِ الله عَزَّ وجَلَّ . يَضَعُ الذِّكْرُ عَنْهُمْ أثْقالَهُم فيَأتونَ يَوْمَ القِيامَةِ خِفافاً﴾ .

[c] وهذا حديثٌ حسنٌ

لم يروه عن يحيى بن أبى كثير إلاّ عمر بن راشد اليمانى .

[d] وخالف محمد بن يوسف الفريابى فيه محمد بن بشر العبدى فرواه عن عمر بن راشد ، عن يحيى ، عن أبى سلمة ، عن أبى الدرداء مرفوعاً .

والحديث إنما هو لأبى هُرَيْرة .

[e] رواه بندار بن بشّار ، عن صفوان بن عيسى ، عن بشر بن رافع اليمانى إمام أهل نجران ومفتيهم ، عن أبى عبد الله بن عمّ أبى هريرة ، عن أبى هُرَيْرة مرفوعاً .

[f] وأحسنُها طريقاً ، وأجودها سنداً ، حديث العلاء بن عبد الرحمن ، عن أبيه ، عن أبى هُرَيْرة ، عن النبى صلى الله عليه وسلم ،

وهو مخرج فى صحيح مسلم .

[g] وروى هذا الحديث أهل الشام عن أبى أمامة مرفوعاً .

قال فى كلّها : ﴿سَبَقَ المُفَرِّدون﴾ .

10 : *f.* Muslim, *Ṣaḥīḥ*, éd. 1329-1333 H., viii 63.

11 ᵃوأخبرنا فى معنى الدخول فى الغربة حمزة بن محمد بن عبد الله الحسينى قال : حدّثنا أبو القاسم عبد الواحد بن أحمد الهاشمى الصوفى قال : سمعت أبا عبد الله علاّن بن زيد الدينورى الصوفى بالبصرة قال : سمعت جعفر الخلدى الصوفى يقول : سمعت الجُنيد قال : سمعت السرى ، عن معروف الكرخى ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن جدّه ، عن على رضى الله عنه ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

﴿ طَلَبُ الحقِّ غُرْبَةٌ ﴾ .

ᵇوهذا حديث غريب ، ما كتبته إلاّ من رواية علاّن .

12 ᵃوأخبرنا فى معنى الحصول على المشاهدة محمد بن على بن الحسين الباشانى رحمه الله قال : حدّثنا محمد بن إسحق القرشى قال : حدّثنا عثمان بن سعيد الدارمى قال : حدّثنا سليمان بن حرب ، عن حمّاد بن زيد ، عن مطر الورّاق ، عن أبى بُرَيْدة ، عن يحيى بن يعمر ، عن عبد الله بن عمر ، عن عمر بن الخطّاب فى حديث سؤال جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ﴿ ما الإحْسانُ ﴾ قال : ﴿ أنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأنَّك تَرَاهُ فإنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فإنَّهُ يَرَاكَ ﴾ .

ᵇوهذا حديث صحيح غريب ، أخرجه مسلم فى الصّحاح .

وهذا الحديث إشارةٌ جامعة لمذهب هذه الطائفة .

13 ᵃوإنّى مفصّلٌ لك درجات كل مقام منها
لتعرف درجة العامّة منه
ثمّ درجة السالك
ثمّ درجة المحقّق .

11 : *b*. كتبته : add. عالياً W, غالباً F ; رواية C¹PYF : طريق W*.
12 : *b*. Muslim, *ibid.*, I 30 ; وهذا الحديث C¹PYW : وفى هذا الحديث F.
13 : *b*. له مبعوث C¹PY : إليه مبعوث WF.

b ولكل منهم شرعة ومنهاج ووجهة هو مولاّها
قد نُصِب له عَلَمٌ هو له مبعوث
وأتيح له غاية هو إليها محثوث .

14 a وإنىّ أسأل الله أن يجعلنى فى قصدى مصحوباً . لا محجوباً
وأن يجعل لى سلطاناً مبيناً
﴿إنّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾

15 واعلم أنّ الأقسام العشرة التى ذكرتُها فى صدر هذا الكتاب ،
هى قسم البدايات . ثمّ قسم الأبواب . ثمّ قسم المعاملات
ثمّ قسم الأخلاق . ثمّ قسم الأصول . ثمّ قسم الأودية
ثمّ قسم الأحوال . ثمّ قسم الولايات . ثمّ قسم الحقائق
ثمّ قسم النهايات .

14 : *a*. C xxxiv 49/50.

I

قسم البدايات

16 فأمّا قسم البدايات فهو عشرة أبواب وهى :
اليقظة * والتوبة * والمحاسبة * والإنابة * والتفكّر
والتذكّر * والاعتصام * والفرار * والرياضة * والسماع .

١ — باب اليقظة

17 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ قُلْ إنَّمَا أعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أن تَقُومُوا لِلّهِ ﴾ .

[b] القومة لله هى اليقظة من سِنة الغفلة
والنهوض من ورطة الفَتْرة .
وهى أوّل ما يستنير قلب العبد بالحياة
لرؤية نور التنبيه .

18 [a] واليقظة هى ثلاثة أشياء :
الأوّل لَحْظ القلب إلى النعمة

على الإياس من عدّها * والوقوف على حدّها
والتفرّغ إلى معرفة المنّة بها * والعلم بالتقصير فى حقّها

[b] والثانى مطالعة الجناية

والوقوف على الخطر فيها * والتشمّر لتداركها
والتخلّص من ربقها * وطلب النخاة بتمحيصها

17 : *a*. C xxxiv 45/46.
18 : *a*. الأول C F : om. PYW — *b*. والتشمر C^1PYF : والتشمير W ; ربقها C^1W : رنقها P, رتقها Y, رقها F — *c*. فى الأيام PWF : من الأيام C^1Y ; إلى C PYW : فى F.

[c] والثالث الانتباه لمعرفة الزيادة والنقصان فى الأيام

والتنصّل عن تضييعها * والنظر إلى الضنّ بها

ليُستدارك فائتها * ويُعْمَرَ باقيها .

19 [a] فأمّا معرفة النعمة فإنها تصفو بثلاثة أشياء :

بنور العقل

وشَيْم برق المنّة

والاعتبار بأهل البلاء .

[b] وأمّا مطالعة الجناية فإنها تصحّ بثلاثة أشياء :

بتعظيم الحقّ

ومعرفة النفس

وتصديق الوعيد .

[c] وأمّا معرفة الزيادة والنقصان فى الأيام فإنها تستقيم بثلاثة أشياء :

بسماع العلم

وإجابة دواعى الحُرْمة

وصحبة الصالحين .

[d] وملاك ذلك كلّه خلع العادات .

٢ — باب التوبة

20 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ ومَنْ لَمْ يَتُبْ فَأولئكَ هُمُ الظّالِمُونَ ﴾ ،

فأسقط اسم الظلم عن التائب .

[b] والتوبة لا تصحّ إلاّ بعد معرفة الذنب

19 : *c.* فى الأيام PWF : من الأيام C¹Y — *d.* : ذلك كله : add. وجوب WF; كله : om. W; وملاك ذلك كله : * وملا Y*.

20 : *a.* C XLIX 11.

وهى أن تنظر فى الذنب إلى ثلاثة أشياء :

إلى انخلاعك من العصمة حين إتيانه

وفرحك عند الظفر به

وقعودك على الإصرار عن تداركه

مع يقينك بنظر الحقّ إليك

21 [a] وشرائط التوبة ثلاثة أشياء :

النـدم * والاعتذار * والإقلاع

[b] وحقائق التوبة ثلاثة أشياء :

تعظيم الجناية * واتّهام التوبة * وطلب إعذار الخليقة

[c] وسرائر حقيقة التوبة ثلاثة أشياء :

تمييز التقيّـة من العزّة * ونسيان الجناية * والتوبة من التوبة أبداً

لأنّ التائب داخلٌ فى الجميع من قوله تعالى : ﴿ وَتُـوبُـوا إلى اللهِ جَـمِيعاً ﴾

فأمر التائب بالتوبة .

[d] ولطائف سرائر التوبة ثلاثة أشياء :

أوّلها أن تنظر بين الجناية والقضيّـة

فتتعرّف مراد الله فيها * إذ خـلّاك وإتيانها

[e] فإنّ الله عزّ وجلّ إنمّا يخـلّى العبد والذنب لأحد معنيَين :

أحدهما أن تُعرَف عزته فى قضائه * وبرّه فى ستره

وحلمه فى إمهال راكبه * وكرمه فى قبول

العذر منه * وفضله فى مغفرته

والثانى ليقيم على العبد حجـّة عدله

فيعاقبه على ذنبه بحجـّتـه .

21 : c. وسرائر C^1PYW : وأسرار F*; العزة C^1YW : الغرة PF; C xxiv 31 — d. سرائر C^1PY : أسرار WF; فتتعرف PYF : فتعرف C^1W — e. تعرف C^1PWF : يعرّف Y — f. طلب C^1YWP : لو طلب P*; سيئته PYWF : حسناته C^1.

[f] واللطيفة الثانية أن تعلم أنّ طالب البصير الصادق سيئته لم يُبق له حسنةً بحال
لأنّه يسير بين مشاهدة المنّة وتطلّب عيب النفس والعمل .

[g] واللطيفة الثالثة أنّ مشاهدة العبد الحُكم
لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة
لصعوده من جميع المعانى إلى معنى الحُكم .

22 [a] فتوبة العامّة لاستكثار الطاعة
فانّه يدعو إلى ثلاثة أشياء :
إلى جحود نعمة الستر والإمهال
ورؤية الحقّ على الله
والاستغناء الذى هو عين الجبروت والتوثّب على الله .

[b] وتوبة الأوساط من استقلال المعصية
وهو عين الجرأة والمبارزة
ومحض التزّين بالحميّة
والاسترسال للقطيعة .

[c] وتوبة الخاصّة من تضييع الوقت
فانّه يدعو إلى دَرَك النقيصة
ويطفىء نور المراقبة
ويكدّر عين الصحبة .

[d] ولا يتمّ مقام التوبة
إلاّ بالانتهاء إلى التوبة ممّا دون الحقّ
ثمّ رؤية علّة تلك التوبة
ثمّ التوبة من رؤية تلك العلّة .

22 : *b.* التزين PF : التدين C^1W, التذين (*sic*) Y* — *c.* الخاصة C^1PYW : الخواص F.

٣ — باب المحاسبة

23 ᵃقال الله عزّ وجلّ : ﴿اتَّقُوا اللهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾.
وإنّما يُسلَك طريق المحاسبة بعد العزيمة على عقد التوبة
والعزيمة لها ثلاثة أركان :

ᵇأحدها أن تقيس بين نعمته وجنايتك
وهذا يشقّ على من ليس له ثلاثة أشياء :
نور الحكمة * وسوء الظنّ بالنفس * وتمييز النعمة من الفتنة.

ᶜوالثانى تمييز ما للحقّ عمّا لك أو منك
فتعلم أنّ الجناية عليك حجّة
والطاعة عليك منّة
والحكم عليك حجّة * ما هو لك معذرة .

ᵈوالثالث أن تعرف أنّ كلّ طاعة رضيتها منك فهى عليك
وكلّ معصية عيّرتَ بها أخاك فهى إليك
ولا تضع ميزان وقتك من يدَيْك .

٤ — باب الانابة

24 ᵃقال الله عزّ وجلّ : ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ﴾ .
الإنابة ثلاثة أشياء :
الرجوع إلى الحقّ إصلاحاً * كما رُجع إليه اعتذاراً
والرجوع إليه وفاءً * كما رُجع إليه عهداً
والرجوع إليه حالاً ᵈ * كما رُجع إليه إجابةً.

23 : *a*. C LIX 18, F complète : ... ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ — *d*. تضع C¹YPF : تضيع W.
24 : *a*. C XXXIX 55/54 — *d*. برق C¹F : om. PYW.

[b] وإنّما يستقيم الرجوع إليه إصلاحاً بثلاثة أشياء :
بالخروج من التبعات
والتوجّع للعثرات
واستدراك الفائتــات .

[c] وإنّما يستقيم الرجوع إليه وفاءً بثلاثة أشياء :
بالخلاص من لــّذة الذنب
وبترك استهانة أهل الغفلة تخـوّفاً عليهم مع الرجاء لنفسك
وبالاستقصاء فى رؤية علل الخدمة .

[d] وإنّما يستقيم الرجوع إليه حالاً بثلاثة أشياء :
بالإياس من عملك
ومعاينة اضطرارك
وشـَـيْم برق لطفه بك .

٥ — باب التفكّر

25 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ .
إعلم أنّ التفكّر تلـمّس البصيرة لاستدراك البغية .

[b] وهو ثلاثة أنواع :
فكرة فى عين التوحيد
وفكرة فى لطائف الصنعة
وفكرة فى معانى الأعمال والأحوال .

25 : *a*. C xvi 46/44.

26 ᵃ فأمّا الفكرة فى عين التوحيد
فهى اقتحام بحر الجحود
لا يُنجى منه إلاّ الاعتصام بضياء الكشف
والتمسّك بالعلم الظاهر .

ᵇ وأمّا الفكرة فى لطائف الصنائع
فهى ماءٌ يسقى زرع الحكمة .

ᶜ وأمّا الفكرة فى معانى الأعمال والأحوال
فهى تُسهّل سلوك طريق الحقيقة .

27 ᵃ وإنّما يُتخلّص من الفكرة فى عين التوحيد بثلاثة أشياء :
بمعرفة عجز العقل
وبالإياس من الوقوف على الغاية
وبالاعتصام بحبل التعظيم .

ᵇ وإنّما تُدرَك لطائف الصنائع بثلاثة أشياء :
بحسن النظر فى مبادىء المنن
والإجابة لدواعى الإشارات
وبالخلاص من رّق الشهوات .

ᶜ وإنّما يوقَف بالفكرة على مراتب الأعمال والأحوال بثلاثة أشياء :
باستصحاب العلم
واتّهام المرسومات
ومعرفة مواقع الغِيَر .

26 : *b.* الصنائع G¹PYW : الصنعة F.
27 : *b.* الصنائع G¹PYW : الصنعة F; رق : add. إتيان WF.

٦ — باب التذكّر

28 ^a قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَما يَتَذَكَّرُ إلاَّ مَنْ يُنيبُ﴾ .
التذكّر فوق التفكّر
فإنّ التفكّر طلبٌ
والتذكّر وجودٌ .

^b وأبنية التذكّر ثلاثة أشياء :
الانتفاع بالعظة
واستبصار العبرة
والظفر بثمر الفكرة .

29 ^a وإنّما يُنتفع بالعظة بعد حصول ثلاثة أشياء :
بشدّة الافتقار إليها
والعمى عن عيب الواعظ
وبذكر الوعد والوعيد .

^b وإنّما تُستبصر العبرة بثلاثة أشياء :
بحياة العقل
ومعرفة الأيام
والسلامة من الأغراض .

^c وإنّما تُجتَنى ثمرة الفكرة بثلاثة أشياء :
بقصر الأمل
والتأمّل فى القرآن
وقلّة الخلطة والتمنّى والتعلّق والشبع والمنام .

28 : *a*. C xl 13 ; فإن C[1]PYF : لأن W — *b*. بثمر C[1]PY : بثمرة WF.
29 : *c*. تجنى C[1]PY : تجتنى WF.

٧ — باب الاعتصام

30 [a]قال الله عزّ وجلّ : [﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً ﴾]
﴿ وَاعْتَصِمُوا باللهِ هُوَ مَوْلاَكُمْ ﴾ .

[b]الاعتصام بحبل الله هو المحافظة على طاعته مراقباً لأمره
والاعتصام بالله هو الترقّي عن كلّ موهوم والتخلّص من كلّ تردّد .
والاعتصام على ثلاث درجات :

[c]اعتصام العامّة بالخبر ، استسلاماً وإذعاناً
بتصديق الوعد والوعيد
وتعظيم الأمر والنهي
وتأسيس المعاملة على اليقين والإنصاف
وهو الاعتصام بحبل الله .

[d]واعتصام الخاصّة بالانقطاع
وهو صون الإرادة قبضاً
وإسبال الخُلق على الخَلق بسطاً
ورفض العلائق عزماً
وهو التمسّك ﴿ بالعُرْوَةِ الوُثْقَى ﴾ .

[e]واعتصام خاصّة الخاصّة بالاتصال
وهو شهود الحقّ تفريداً
بعد الاستخذاء له تعظيماً
والاشتغال به قرباً
وهو الاعتصام بالله .

30 : *a*. C III 98/103, om. C[1]PYW; C XXII 78 — *d*. العلائق C[1]PYF : الخلائق W*; C II 257/256, XXXI 21/22.

٨ — باب الفرار

31 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَفِرُّوا إلى اللهِ ﴾ .
[b] الفرار هو الهرب ممّا لم يكن إلى ما لم يزل .
وهو على ثلاث درجات :
[c] فرار العامّة من الجهل إلى العلم عقداً وسعياً
ومن الكسل إلى التشمير حذراً وعزماً
ومن الضيق إلى السعة ثقةً ورجاءً .
[d] وفرار الخاصّة من الخبر إلى الشهود
ومن الرسوم إلى الأصول
ومن الحظوظ إلى التجريد .
[e] وفرار خاصّة الخاصّة ممّا دون الحقّ إلى الحقّ
ثمّ من شهود الفرار إلى الحقّ
ثمّ الفرار من الفرار إلى الحقّ .

٩ — باب الرياضة

32 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا أَتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ ﴾ .
الرياضة تمرين النفس على قبول الصدق .
وهي على ثلاث درجات :
[b] رياضة العامّة تهذيب الأخلاق بالعلم
وتصفية الأعمال بالإخلاص
وتوفير الحقوق في المعاملة .

31 : *a*. C LI 50 — *c*. حذراً C[1]PY : جداً WF.
32 : *a*. C XXIII 62/60 — *c*. مجاريه C[1]PYW : مجراه F — *d*. والمعاوضات C[1]PYW : وقطع المعاوضات F.

[c] ورياضة الخاصّة حسم التفرّق
وقطع الالتفات إلى المقام الذى جاوزه
وإبقاء العلم يجرى مجاريه .

[d] ورياضة خاصّة الخاصّة تجريد الشهود
والصعود إلى الجمع
ورفض المعارضات والمعاوضات .

١٠ — باب السماع

33 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْراً لأَسْمَعَهُمْ ﴾.
نكتة السماع حقيقة الانتباه .
وهو على ثلاث درجات :

[b] سماع العامّة ثلاثة أشياء :
إجابة زجر الوعيد رعةً
وإجابة دعوة الوعد جهداً
وبلوغ مشاهدة المنّة استبصاراً .

[c] وسماع الخاصّة ثلاثة أشياء :
شهود المقصود فى كلّ رمز
والوقوف على الغاية فى كلّ حسّ
والخلاص من التّلذّذ بالتفرّق .

[d] وسماع خاصّة الخاصّة
سماعٌ يغسل العلل عن الكشف
ويصل الأبد بالأزل
ويردّ النهايات إلى الأوّل .

33 : *a*. C VIII 23 — *b*. رعة YWF : رغبة C¹P.

II
قسم الأبواب

34 وأمّا قسم الأبواب فهو عشرة أبواب وهى :

الحزن * والخوف * والإشفاق * والخشوع * والإخبات
والزهد * والورع * والتبتّل * والرجاء * والرغبة.

١١ — باب الحزن

35 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا﴾ .

الحزن توجّعٌ لفائت أو تأسّفٌ على ممتنع .

وله ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى حزن العامّة
وهو حزنٌ على التفريط فى الخدمة
وعلى التورّط فى الجفاء
وعلى ضياع الأيام .

[c] والدرجة الثانية حزن أهل الإرادة
وهو حزن على تعلّق الوقت بالتفرّق
وعلى اشتغال النفس عن الشهود
وعلى التسلّى عن الحزن .

35 : *a*. C IX 93/92 ; وله PYWF : وهو على C¹ — *c*. الوقت C¹PYW : القلب F ; بالتفرق Qāšānī : بالتفرقة C¹PYWF.

[a] وليست الخاصّة من مقام الحزن فى شىء
ولكن الدرجة الثالثة من الحزن
التحزّن للعارضات دون الخواطر
ومعارضات القصود
والاعتراضات على الأحكام .

١٢ — باب الخوف

36 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ .
الخوف هو الانخلاع عن طمأنينة الأمن بمطالعة الخبر .
وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى الخوف من العقوبة
وهو الخوف الذى يصحّ به الإيمان
وهو خوف العامّة
وهو يتولّد من تصديق الوعيد
وذكر الجناية
ومراقبة العاقبة .

[c] والدرجة الثانية خوف المكر
فى جريان الأنفاس المستغرقة فى اليقظة * المشوبة بالحلاوة .
[d] وليس فى مقام أهل الخصوص وحشة الخوف إلا هيبة الإجلال
وهى أقصى درجة يشار إليها فى غاية الخوف
وهى هيبة تعارض المكاشف أوقات المناجاة
وتصون المشاهد أحيان المسامرة
وتقصم المعاين بصدمة العزّة .

36 : *a*. C XVI 52/50 — *d*. الإجلال C[1]PY : الجلال WF.

١٣ — باب الاشفاق

37 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِى أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ ﴾ .

الإشفاق دوام الحذر مقروناً بالترحّم .

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى إشفاق على النفس أن تجمح إلى العناد
وإشفاق على العمل أن يصير إلى الضياع
وإشفاق على الخليقة لمعرفة معاذيرها .

[c] والدرجة الثانية إشفاق على الوقت أن يشوبه تفرّقٌ
وعلى القلب أن يزاحمه عارضٌ
وعلى اليقين أن يداخله سببٌ .

[d] والدرجة الثالثة إشفاق يصون سعيه من العجب
ويكفّ صاحبه عن مخاصمة الخلق
ويحمل المريد على حفظ الحدّ .

١٤ — باب الخشوع

38 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهِ وما نَزَلَ مِنَ الحَقِّ ﴾ .

الخشوع خمود النفس وهمود الطباع لمتعاظم أو مُفزع .

وهو على ثلاث درجات :

37 : *a.* C LII 26 — *b.* تجمح C^1PYW : تجنح F — *c.* اليقين YWF : النفس C^1P.
38 : *a.* C LVII 15/16 — *c.* كل ذى فضل C^1PYF : الله W* — *d.* الخلق YWF : الحق C^1P.

[b] الدرجة الأولى التذلّل للأمر
والاستسلام للحكم
والاتّضاع لنظر الحقّ .

[c] والدرجة الثانية ترقّب آفات النفس والعمل
ورؤية فضل كلّ ذى فضل عليك
وتنسّم نسيم الفناء .

[d] والدرجة الثالثة حفظ الحُرْمَة عند المكاشفة
وتصفية الوقت من مراياة الخلق
وتجريد رؤية الفضل .

١٥ — باب الإخبات

39 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ .
الإخبات من أوائل مقام الطمأنينة
وهو ورود المأمن من الرجوع والتردّد .
وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى أن تستغرق العصمةُ الشهوة
وتستدرك الإرادةُ الغفلة
ويستهوى الطلبُ السلوة .

[c] والدرجة الثانية أن لا ينقّص إرادتَه سببٌ
ولا يوحش قلبَه عارضٌ
ولا تقطع الطريقَ عليه فتنةٌ .

39 : *a.* C xxii 35/34 ; مقام C[1]PY : مقامات WF; المأمن C[1]PYW : المسافر F — *c.* ينقص C[1]PY : ينقصن Y, ينقض W — *d.* لنفسه C[1]F : نفسه PYW.

[d] والدرجة الثالثة أن يستوى عنده المدح والذمّ

وتدوم لائمته لنفسه

ويعمى عن نقصان الخَلق عن درجته .

١٦ — باب الزهد

40 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ بَقِيَّةُ اللهِ خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ .

الزهد إسقاط الرغبة عن الشيء بالكلّيّة

وهو للعامّة قربةٌ

وللمريد ضرورةٌ

وللخاصّة خسّةٌ .

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى الزهد فى الشبهة بعد ترك الحرام

بالحذر من المعتبة

والأنفة من المنقصة

وكراهة مشاركة الفسّاق .

[c] والدرجة الثانية الزهد فى الفضول وما زاد على المسكة والبلاغ من القوت

باغتنام التفرّغ إلى عمارة الوقت

وحسم الجأش

والتحلّى بحلية الأنبياء والصدّيقين .

40 : *a*. C xi 87/86, WF complète : *(إن كنتم مؤمنين) ... ; بالكلية C^1WF : بالكلفة PY ; خسة C^1PY : خشية WF — *b*. وكراهة C^1PYF : وكراهية W — *c*. المسكة C^1PYF : المسألة W — *d*. الحالات : add. فيه YF.

[d] والدرجة الثالثة الزهد فى الزهد بثلاثة أشياء :
باستحقار ما زهدتَ فيه
واستواء الحالات عندك
والذهاب عن شهود الاكتساب
ناظراً إلى وادى الحقائق

١٧ — باب الورع

41 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ .
الورع توقٍّ مستقصًى على حذرٍ * أو تحرّجٌ على تعظيم .
وهو آخر مقام الزهد للعامّة
وأوّل مقام الزهد للمريد .
وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى تجنّب القبائح
لصون النفس
وتوفير الحسنات
وصيانة الإيمان .

[c] والدرجة الثانية حفظ الحدود عند ما لا بأس به
إبقاءً على الصيانة والتقوى
وصعوداً على الدناءة
وتخلّصاً عن اقتحام الحدود .

[d] والدرجة الثالثة التورّع عن كلّ داعيةٍ
تدعو إلى شتات الوقت والتعلّق بالتفرّق
وعارضٍ يعارض حال الجمع .

41 : *a*. C LXXIV 4 — *b*. وتوفير C[1]PWF : وتوقير Y.

١٨ — باب التبتّل

42 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وتَبَتَّلْ إلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾ .
التبتّل الانقطاع بالكلّيّة
وقوله ﴿إلَيْهِ﴾ دعوةٌ إلى التجريد المحض .
وهو على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى تجريد الانقطاع عن الحظوظ واللحوظ إلى العالم
خوفاً ، أو رجاءً ، أو مبالاةً بحالٍ :
بحسم الرجاء بالرضى
وقطع الخوف بالتسليم
ورفض المبالاة بشهود الحقيقة .
[c] والدرجة الثانية تجريد الانقطاع عن التعريج على النفس
بمجانبة الهوى
وتنسّم رَوْح الأنس
وشَيْم برق الكشف .
[d] والدرجة الثالثة تجريد الانقطاع إلى السبق
بتصحيح الاستقامة
والاستغراق فى قصد الوصول
والنظر إلى أوائل الجمع .

١٩ — باب الرجاء

43 [a] قال الله عزّ وجل : ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فى رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ واليَوْمَ الآخِرَ﴾ .

42 : *a*. C LXXIII 8 ; الانقطاع : add. إليه W.
43 : *a*. C XXXIII 21 ; فى رسول الله PYWF : فيهم (C LX 6) C[1] — *b*. إلا ما فيه C[1]PYW : إلا ما كان F* ; أنه C[1]PW : أنها Y, كونه F ; يفنأ C[1]PY يفنى WF.

الرجاء أضعف منازل المريد
لأنّه معارضةٌ من وجهٍ
واعتراضٌ من وجه .

وهو وقوع فى الرعونة فى مذهب هذه الطائفة
إلاّ ما فيه من فائدة واحدة
ولها نطق باسمه التنزيل والسُنّة
ودخل فى مسالك المحقّقين
وتلك الفائدة أنّه يفثأ حرارة الخوف
حتّى لا يعدو إلى الإياس .

44 والرجاء على ثلاث درجات :
الدرجة الأولى رجاء يبعث العامل على الاجتهاد
ويولّد التلذّذ بالخدمة
ويوقظ لسماحة الطباع بترك المناهى .

والدرجة الثانية رجاء أرباب الرياضات
أن يبلغوا موقفاً تصفو فيه هممهم
برفض الملذوذات
ولزوم شروط العلم
واستقصاء حدود الحميّة .

والدرجة الثالثة رجاء أرباب طيب القلوب
وهو رجاء لقاء الحقّ عزّ وجلّ
الباعث على الاشتياق
المنغّص للعيش
المزهد فى الخلق .

44 : *a*. لسماحة الطباع C¹PYW : الطباع للسماحة F ; المناهى C¹PYW : المعاصى F*.

٢٠ — باب الرغبة

45 [a]قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَيَدْعُونَنا رَغَباً وَرَهَباً﴾ .

الرغبة ألحق بالحقيقة من الرجاء
وهى فوق الرجاء
لأنّ الرجاء طمعٌ يحتاج إلى تحقيق
والرغبة سلوك على تحقيق .

والرغبة على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى رغبة أهل الخبر تتولّد من العلم
فتبعث على الاجتهاد المنوط بالشهود
وتصون السالك من وهن الفترة
وتمنع صاحبها من الرجوع إلى غثاثة الرُخص.

[c] والدرجة الثانية رغبة أرباب الحال
وهى رغبة لا تبقى من المجهود إلاّ مبذولاً
ولا تدع للهمّة ذبولاً
ولا تترك غير المقصود مأمولاً .

[d] والدرجة الثالثة رغبة أهل الشهود
وهى تشرّفٌ تصحبة تقيّة
وتحمله همةٌ نقيّة
لا تبقى معه من التفرّق بقيّة .

45 : *a.* C xxi 90 ; على تحقيق C¹PY : على التحقيق WF — *c.* غير C¹PY : عند WF.

III
قسم المعاملات

46 وأمّا قسم المعاملات فهو عشرة أبواب وهى :

الرعـــاية * والمراقبة * والحرمة * والإخلاص * والتهذيب
والاستقامة * والتوكّل * والتفويض * والثقـــة * والتسليم.

٢١ — باب الرعاية

47 [a]قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ﴾.

الرعاية صونٌ بالعناية

وهى على ثلاث درجات :

[b]الدرجة الأولى رعاية الأعمال

والدرجة الثانية رعاية الأحوال

والدرجة الثالثة رعاية الأوقات .

48 [a]فأمّا رعاية الأعمال فتوفيرها بتحقيرها

والقيام بها من غير نظر إليها

وإجراؤها مَجرى العلم لا على التزيّن بها .

[b]وأمّا رعاية الأحوال فهى أن يعدّ الاجتهاد مراياةً

والنَفَس تشبّعاً

والحال دعوى .

47 : *a*. G LVII 27 ; بالعناية G¹PYF : العناية W.

48 : *b*. والنفس G¹PYW : واليقين F. — *c*. خطوه G¹PYF : خطره W*.

[e] وأمّـا رعاية الأوقات فأن يقف مع خطوه
ثمّ أن يغيب عن خطوه بالصفاء من رسمه
ثمّ أن يذهب عن شهود صفوه .

٢٢ — باب المراقبة

49 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿لاَ يَرْقُبُونَ فِى مُؤْمِنٍ إلاًّ وَلاَ ذِمَّةً﴾.
المراقبة دوام ملاحظة المقصود .

وهى على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى مراقبة الحـقّ فى السير إليه على الدوام
بين تعظيم مذهل
ومداناةٍ حاملة
وسرور باعث .

[c] والدرجة الثانية مراقبة نظر الحـقّ إليك
برفض المعارضة
وبالإعراض عن الاعتراض
ونقض رعونة التعرّض .

[d] والدرجة الثالثة مراقبة الأزل
بمطالعة عين السبق
استقبالاً لعَـلَم التوحيد
ومراقبة ظهور إشارات الأزل
على أحايين الأبد
ومراقبة الخلاص من ربطة المراقبة .

49 : *a*. C IX 10 C¹PW : *(فارتقب إنهم مرتقبون)* C XLIV 59 YF — *c*. ونقض C¹PF : ونفض Y, ورفض W* — *d*. ربطة C¹PY : ورطة W, رؤية F*.

٢٣ — باب الحرمة

50 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ .

الحُرْمة هى التحرّج عن المخالفات والمجاسرات .

وهى على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى تعظيم الأمر والنهى
لا خوفاً من العقوبة * فيكون خصومةً للنّفْس
ولا طلباً لمثوبة * فيكون مسترّقاً للأجرة
ولا شاهداً للجِدّ * فيكون متدّيناً بالمراياة
فانّ هذه الأوصاف كلها شُعَبٌ من عبادة النفس .

[c] والدرجة الثانية إجراء الخبر على ظاهره
وهو أن يبقى أعلام توحيد العامّة الخبريّة على ظواهرها
لا يتحمّل البحث عنها تعسّفاً * ولا يتكلّف لها تأويلاً
ولا يتجاوز ظواهرها تمثيلاً * ولا يدّعى عليها إدراكاً أو توّهماً.

[d] والدرجة الثالثة صيانة الانبساط أن تشوبه جرأة
وصيانة السرور أن يداخله أمن
وصيانة الشهود أن يعارضه سبب .

50 : *a*. C xxii 31/30 *a* — *b*. لمثوبة C¹P : للمثوبة YWF ; شاهداً C¹YW : مشاهداً PF ; للجد PY : للحد C¹W, لأحد F — *c*. توحيد C¹PYWF : التوحيد A¹V∅, leçon préférée par Zain ad-Dīn.

٢٤ — باب الاخلاص

51 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ألاَ لِلهِ الدِّينُ الخَالِصُ﴾ .
الإخلاص تصفية العمل من كل شوب .

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى إخراج رؤية العمل من العمل
والخلاص من طلب العوض على العمل
والنزول عن الرضى بالعمل .

[c] والدرجة الثانية الخجل من العمل مع بذل المجهود
وتوفير الجهد بالاحتماء من الشهود
ورؤية العمل فى نور التوفيق من عين الجود .

[d] والدرجة الثالثة إخلاص العمل بالخلاص من العمل
تدعه يسير مسير العلم
وتسير أنت مشاهداً للحكم
حرًّا من رقّ الرسم .

٢٥ — باب التهذيب

52 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ .
التهذيب محنة أهل البدايات
وهو شريعة من شرائع الرياضة
وهو على ثلاث درجات :

51 : *a*. C xxxix 3 — *d*. مشاهداً للحكم WF : مشاهد الحكم C^1PY; الرسم C^1PYF : الترسم W*.
52 : *a*. C vi 76; محنة C^1PYW : محبة F — *b*. تخالجها C^1PYF : يخالطها W; جهالة PYWF : جهارة C^1* — *c*. يجمح C^1W : يجنح YF, يجمع P* — *d*. وتحفظه C^1PYF : وحفظه W.

[b] الدرجة الأولى تهذيب الخدمة
أن لا تخالجها جهالة
ولا تسوقها عادة
ولا تقف عندها همّة .

[c] والدرجة الثانية تهذيب الحال
وهو أن لا يجمح الحال إلى علم
ولا يخضع لرسم
ولا يلتفت إلى حظّ .

[d] والدرجة الثالثة تهذيب القصد
وهو تصفيته من ذلّ الإكراه
وتحفّظه من مرض الفتور
ونصرته على منازعات العلم .

٢٦ — باب الاستقامة

53 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ ﴾ .

قوله عزّ وجلّ ﴿ إِلَيْهِ ﴾ إشارةٌ إلى عين التفريد .

[b] والاستقامة روح تَحيي بها الأحوال
كما تربو للعامّة عليها الأعمال
وهي برزخٌ بين أوهاد التفرّق وروابي الجمع .
وهي على ثلاث درجات :

53 : *a*. C XLI 5/6 — *c*. متجوزاً C[1]PYW : متجاوزاً F ; حد C[1]PYW : رداء F — *e*. تطلب C[1]PYW : طلب F ; عز اسمه C[1]P : عن اسمه F, تعالى W*, om. Y.

[c] الدرجة الأولى الاستقامة على الاجتهاد فى الاقتصاد
لا عادياً رسم العلم
ولا متجوّزاً حدّ الإخلاص
ولا مخالفاً نهج السُّنّة .

[d] والدرجة الثانية استقامة الأحوال
وهى شهود الحقيقة لا كسباً
ورفض الدعوى لا علماً
والبقاء مع نور اليقظة لا تحفّظاً .

[e] والدرجة الثالثة استقامة بترك رؤية الاستقامة
وبالغيبة عن تطلّب الاستقامة
بشهود إقامة الحقّ وتقويمه عزّ اسمه .

٢٧ — باب التوكّل

54 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إنْ كُنْتُمْ مُؤمِنِينَ﴾ .
التوكّل كلة الأمر كلّه إلى مالكه * والتعويل على وكالته .
[b] وهو من أصعب منازل العامّة عليهم
وأوهى السبل عند الخاصّة
لأنّ الحقّ قد وكل الأمور كلّها إلى نفسه
وأيأس العالم من ملك شىء منها .
وهو على ثلاث درجات
كلّها تسير مسير العامّة .

54 : *a*. C v 26/23 ; وعلى الله : om. C^1 — *b*. السبل C^1PY : om. W*, السبيل F ; العالم C^1PYW : العالمين F* — *c*. السبب C^1PYW : الأسباب F* — *d*. العين PYWF : البصر C^{1*} ; مالك الأشياء *f*. — F* النافى : C^1PYW النازعة *e*. — F وقمعاً لتشرف : C^1PYW وقمع تشرف
C^1PY : مالك للأشياء W, المالك للأشياء F.

ᶜالدرجة الأولى التوكّل مع الطلب * ومعاطاة السبب
على نيّة شغل النفس
ونفع الخلق
وترك الدعوى .

ᵈوالدرجة الثانية التوكّل مع إسقاط الطلب * وغضّ العين عن السبب
اجتهاداً فى تصحيح التوكّل وقمع تشرّف النفس
وتفرّغاً إلى حفظ الواجبات .

ᵉوالدرجة الثالثة التوكّل مع معرفة التوكّل * النازعة إلى الخلاص من علّة التوكّل
وهو أن يعلم أنّ ملكة الحقّ تعالى للأشياء ملكة عزّة
لا يشاركه فيها مشارك
فيكل شركته إليه .

ᶠفإنّ من ضرورة العبودية أن يعلم العبد أنّ الحقّ هو مالك الأشياء وحدهُ .

٢٨ — باب التفويض

55 ᵃقال الله عزّ وجلّ ، حاكياً عن مؤمن آل فرعون : ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِى إِلَى اللهِ إِنَّ اللهَ بَصِيرٌ بِالعِبَادِ﴾ .
التفويض ألطف إشارةً وأوسع معنًى من التوكّل
فإنّ التوكّل بعد وقوع السبب
والتفويض قبل وقوعه وبعده
وهو عين الاستسلام
والتوكّل شعبةٌ منه .

55 : *a*. C xl 47/44 ; إن . . . بالعباد : om. C[1]F.

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى أن تعلم أنّ العبد لا يملك قبل عمله استطاعة

فلا يأمن من مكر

ولا ييأس من معونة

ولا يعوّل على نيّـة .

[c] والدرجة الثانية معاينة الاضطرار

فلا ترى عملاً مُنجياً

ولا ذنباً مهلكاً

ولا سبباً حاملاً .

[d] والدرجة الثالثة شهودك انفراد الحـق

بملك الحركة والسكون

والقبض والبسط

ومعرفته بتصريف التفرقة والجمع .

٢٩ — باب الثقة

56 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى اليَمِّ ﴾ .

الثقة سواد عين التوكّل

ونقطة دائرة التفويض

وسويداء قلب التسليم .

56 : *a.* C xxviii 6/7 — *c.* انتقاص $C^{1}P$ et Qāšānī : انتقاض YWF ; فبغى $C^{1}P$: فبعين YWF ; فبظلف PWF : فبطلب C^{1}, فبلطف Y — *d.* أولية $C^{1}PYW$: أزلية F.

وهى على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى درجة الإياس

وهو إياس العبد من مقاواة الأحكام

ليقعد عن منازعة الأقسام

وليتخلّص من قحة الإقدام .

[c] والدرجة الثانية درجة الأمن

وهو أمن العبد من فوت المقدور * وانتقاص المسطور

فيظفر برَوْح الرضى

وإلاّ فبغنى اليقين

وإلاّ فبظَلَف الصبر .

[d] والدرجة الثالثة معاينة أوّليّة الحقّ

ليتخلّص من محن القصود

وتكاليف الحمايات

والتعريج على مدارج الوسائل .

٣٠ — باب التسليم

57 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لا يُؤمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فى أنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً ﴾ .

وفى التسليم والثقة والتفويض ما فى التوكّل من الاعتلال

وهو من أعلى درجات سبيل العامّة

وهو على ثلاث درجات :

57 : a. C IV 68/65 ; فلا . . . قضيت : om. W* ; الاعتلال C¹PYW : العلل F ; سبيل C¹PF : سبل YW.

[b] الدرجة الأولى تسليم ما يزاحم العقول ممّا يشقّ على الأوهام من الغيب
والإذعان لما يغالب القياس من سير الدُّوَل والقِسَم
والإجابة لما يفزّع المريد من ركوب الأحوال .

[c] والدرجة الثانية تسليم العلم إلى الحال
والقصد إلى الكشف
والرسم إلى الحقيقة .

[d] والدرجة الثالثة تسليم ما دون الحقّ إلى الحقّ
مع السلامة من رؤية التسليم
بمعاينة تسليم الحقّ إيّاك إليه .

IV

قِسم الأخلاق

58 ᵃ وأمّا قسم الأخلاق فهو عشرة أبواب وهى :

الصــبر * والرضى * والشكر * والحيــاء * والصدق
والإيثـار * والخُلق * والتواضع * والفتـوّة * والانبساط .

٣١ — باب الصبر

59 ᵃ قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إلاَّ بِاللهِ﴾ .

الصبر حبس النفس على جزعٍ كامنٍ عن الشكوى .
وهو أيضاً من أصعب المنازل على العامّة
وأوحشها فى طريق المحبّة
وأنكرها فى طريق التوحيد
وهو على ثلاث درجات :

ᵇ الدرجة الأولى الصبر عن المعصية بمطالعة الوعيد
إبقاءً على الإيمان * وحذراً منْ الجزاء
وأحسنُ منها الصبر عن المعصية حياءً .

ᶜ والدرجة الثانية الصبر على الطاعة
بالمحافظة عليها دواماً
وبرعايتها إخلاصاً
وبتحسينها علماً .

59 : *a*. C xvi 128/127 ; على جزع كامن عن الشكوى : C¹PYW على المكروه وعقل اللسان — *b*. الجزاء : C¹PYW الحرام F — *d*. وتذكر : PYF وبذكره C¹*, عن الشكوى F — وذكر W*.

[d] والدرجة الثالثة الصبر فى البلاء
بملاحظة حسن الجزاء
وانتظار رَوْح الفرج
وتهوين البليّة بعدّ أيادى المِنَن
وتذكّر سوالف النِعَم .

60 [a] وفى هذه الدرجات الثلاث من الصبر نزلت
﴿ اصْبِرُوا ﴾ يعنى فى البلاء
﴿ وصَابِرُوا ﴾ يعنى عن المعصية
﴿ وَرَابِطُوا ﴾ يعنى على الطاعة .

[b] وأضعفُ الصبر الصبر لله * وهو صبر العامّة
وفوقه الصبر بالله * وهو صبر المريد
وفوقهما الصبر على الله * وهو صبر السالك .

٣٢ — باب الرضى

61 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ إرْجِعِى إلى رَبِّكِ رَاضِيةً مَرْضِيَّةً ﴾ .
لم يدع فى هذه الآية للمتسخّط إليه سبيلاً
وشرط للقاصد الدخول فى الرضى .

[b] والرضى اسم للوقوف الصادق حيث ما وقف العبد
لا يلتمس متقدّماً ولا متأخّراً
ولا يستزيد مزيداً
ولا يستبدل حالاً .

60 : *a.* نزلت : add. *(يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا)* F, C III 200.
61 : *a.* C LXXXIX 28.

[e] وهو من أوائل مسالك أهل الخصوص
وأشقّها على العامّة

وهو على ثلاث درجات :

62 [a] الدرجة الأولى رضى العامّة
وهو الرضى بالله ربًّا
بسخط عبادة ما دونه
وهذا قطب رحى الإسلام
وهو يطهّر من الشرك الأكبر.

[b] وهو يصحّ بثلاث شرائط :
أن يكون الله عزّ وجلّ أحبّ الأشياء إلى العبد
وأوْلى الأشياء بالتعظيم
وأحقّ الأشياء بالطاعة .

[c] والدرجة الثانية الرضى عن الله عزّ وجلّ
وبهذا الرضى نطقت آيات التنزيل
وهو الرضى عنه فى كلّ ما قضى
وهذا من أوائل مسالك أهل الخصوص .

[d] ويصحّ بثلاث شرائط :
باستواء الحالات عند العبد
وبسقوط الخصومة مع الخلق
وبالخلاص من المسألة والإلحاح .

62 : *a.* وهذا PYM : وهو C^1F — *c.* قضى PYWF : مضى C^{1*}, add. وقدر WF — *e.* أدخل C^1PYW : دخل F.

[a] والدرجة الثالثة الرضى برضى الله
فلا يرى العبد لنفسه سخطاً ولا رضًى
فيبعثه على ترك التحكّم وحسم الاختيار
وإسقاط التمييز واو أُدخِل النار .

٣٣ — باب الشكر

63 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُورُ﴾ .
الشكر اسم لمعرفة النعمة لأنّها السبيل إلى معرفة المُنعِم
ولهذا المعنى سمّى الله تعالى الإسلام والإيمان فى القرآن شكراً .

[b] ومعانى الشكر ثلاثة أشياء :
معرفة النعمة
ثمّ قبول النعمة
ثمّ الثناء بها .

[c] وهو أيضاً من سبل العامّة
وهو على ثلاث درجات :
64 [a] الدرجة الأولى الشكر فى المحابّ
وهذا شكرٌ شاركت المسلمين فيه اليهود والنصارى والمجوس
ومن سعة برّ البارىء أنّه عدّه شكراً
ووعد عليه الزيادة
وأوجب له المثوبة .

63 : *a*. C xxxiv 12/13 — *b*. ومعانى C^{1}PYW : ومعنى F.
64 : *b*. فى المكاره PYMF : على المكاره C^{1}; إظهار الرضى C^{1}PY : إظهاراً للرضى WF; كظم : add. و الغيظ F — *c*. عبودة C^{1}PWF : عبودية Y; حباً C^{1}PY : حيا (حياءاً ؟) WF; شدة ولا نعمة C^{1}PW : inv. YF.

[b] والدرجة الثانية الشكر فى المكاره
وهذا ممّن يستوى عنده الحالات إظهارُ الرضى
وممّن يميّز بين الأحوال كظمُ الشكوى
ورعاية الأدب
وسلوك مسلك العلم
وهذا الشاكر أوّل من يُدعَى إلى الجنّة .
[c] والدرجة الثالثة أن لا يشهد العبد إلاّ المُنعِم
فاذا شهد المنعم عبودةً استعظم منه النعمة
وإذا شهده حبًّا استحلى منه الشدّة
وإذا شهده تفريداً لم يشهد منه شدّةً ولا نعمة .

٣٤ — باب الحياء

65 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ألَمْ يَعْلَمْ بِأنَّ اللهَ يَرَى﴾ .
الحياء من أوائل مدارج أهل الخصوص
يتولّد من تعظيم منوط بودّ
وهو على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى حياءٌ يتولّد من علم العبد بنظر الحقّ إليه
فيجذبه إلى تحمّل المجاهدة
ويحمله على استقباح الجناية
ويُسكته عن الشكوى .
[c] والدرجة الثانية حياءٌ يتولّد من النظر فى علم القرب
فيدعوه إلى ركوب المحبّة
ويربطه بَروْح الأنس
ويكرّه إليه ملابسة الخَلق .

65 : a. C xcvi 14; أوائل C¹PY : أول WF — *b.* إليه : om. C¹PW; يسكته PYW : يسكنه C¹F — *d.* وهى التى : add. لا F; تقاويها C¹PY : يقاربها WF.

[d] والدرجة الثالثة حياءٌ يتولّد من شهود الحضرة
وهى التى تشوبها هيبة
ولا تقاويها تفرقة
ولا يوقف لها على غاية .

٣٥ — باب الصدق

66 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَإِذَا عَزَمَ الأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللهَ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ ﴾ .
الصدق اسم لحقيقة الشىء بعينه حصولاً ووجوداً
وهو على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى صدق القصد
وبه يصحّ الدخول فى هذا الشأن
ويُتلافى به كلّ تفريط
ويُستدارك كلّ فائت
ويُعمَر كلّ خراب .
[c] وعلامة هذا الصادق أن لا يحتمل داعيةً تدعو إلى نقض عهد
ولا يصبر على صحبة ضدٍّ
ولا يقعد عن الجدّ بحالٍ .
[d] والدرجة الثانية أن لا يتمنّى الحياة إلاّ للحقّ
ولا يشهد من نفسه إلاّ أثرَ النقصان
ولا يلتفت إلى ترفيه الرُّخَص .

66 : *a*. C XLVII 23/21, فإذا عزم الأمر : om. Y — *c*. الصادق PYW : الصدق C F; تدعو YWF : om. C[1]P — *d*. أثر C[1]PYW : أمر F* — *e*. علم : add. أهل WF; وإتيان C[1]PYF : وإيقان W — *g*. زور C[1]PYF : دون W*.

[c] والدرجة الثالثة الصدق فى معرفة الصدق

فانّ الصدق لا يستقيم فى علم الخصوص إلاّ على حرف واحد

وهو أن يتّفق رضى الحقّ بعمل العبد أو حاله أو وقته

وإتيان العبد وقصده

[f] فيكون العبد راضياً مرضياً

فأعماله إذاً مرضيّة

وأحواله صادقة

وقصوده مستقيمة .

[g] وإن كان العبد كُسِيَ ثوباً معاراً

فأحسنُ أعماله ذنبٌ

وأصدق أحواله زورٌ

وأصفى قصوده قعودٌ .

٣٦ — باب الإيثار

67 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ .

الإيثار تخصيص واختيار

والأثرة تحسن طوعاً وتصحّ كرهاً

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى أن تؤثر الخلق على نفسك

فيما لا يحرم عليك ديناً

ولا يقطع عليك طريقاً

ولا يفسد عليك وقتاً .

67 : *a*. C LIX 9, خصاصة ... ولو : om. C[1]P — *d*. إيثار C[1]PYW : إيثارك F*; الطول C[1]PYF : الطوق W* — *e*. بطيب C[1]PW : بطلب YF.

[c] ويستطاع هذا بثلاثة أشياء :
بتعظيم الحقوق
ومقت الشحّ
والرغبة فى مكارم الأخلاق .

[d] والدرجة الثانية إيثار رضى الله تعالى على رضى غيره
وإن عظمتْ فيه المِحَن
وثقلت به المُؤَن
وضعفت عنه الطول والبدن .

[e] ويستطاع هذا بثلاثة أشياء :
بطيب العُود
وحسن الإسلام
وقوّة الصبر .

[f] والدرجة الثالثة إيثار إيثار الله تعالى
فانّ الخوض فى الإيثار دعوًى فى المُلك
ثمّ ترك شهود رؤيتك إيثار الله
ثمّ غيبتك عن الترك .

٣٧ — باب الخُلُق

68 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وإنّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ .
الخُلق ما يرجع إليه المتكلّف من نعته
واجتمعتْ كلمة الناطقين فى هذا العلم أنّ التصوّف هو الخُلق
وجماع الكلام فيه يدور على قطب واحد
وهو بذل المعروف وكفّ الأذى .

68 : *a*. C LXVIII 4 ; نعته C¹PYW : وقته F* ; وجماع C¹PYF : وجميع W* — *c*. طاقتهم C¹PYW : طرقهم F* — *e*. تحسين : om. C¹P ; يأتى (2 fois) : om. C¹ ; من الحق C¹PYF : منه W.

[b] وإنما يُدرَك إمكان ذلك فى ثلاثة أشياء :
فى العلم * والجود * والصبر .
وهو على ثلاث درجات :
[c] الدرجة الأولى أن تعرف مقام الخَلق
أنهم بأقدارهم مربوطون
وفى طاقتهم محبوسون
وعلى الحكم موقوفون .
[d] فتستفيد بهذه المعرفة ثلاثة أشياء :
أمن الخَلق منك حتّى الكلب
ومحبّة الخَلق إيّاك
ونجاة الخَلق بك .
[e] والدرجة الثانية تحسين خُلقك مع الحقّ
وتحسينه منك أن تعلم أنّ كلّ ما يأتى منك يوجب عذراً
وكلّ ما يأتى من الحقّ يوجب شكراً
وأن لا ترى له من الوفاء بُدًّا .
[f] والدرجة الثالثة التخلّق بتصفية الخُلق
ثمّ الصعود عن تفرّق التخلق
ثمّ التخلق بمجاوزة الأخلاق .

٣٨ — باب التواضع

69 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وعِبَادُ الرَّحْمنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً﴾ .
التواضع أن يتّضع العبد لصولة الحقّ

69 : *a*. C xxv 64/63 ; يتضع C¹PYW : يتواضع F — *d*. بمن C¹PWF : عمن Y — *e*. رأيك : add. وعوائدك WF.

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى التواضع للدين

وهو أن لا يعارض بمعقول منقولاً

ولا يتّهم على الدين دليلاً

ولا يرى إلى الخلاف سبيلاً .

[c] ولا يصحّ ذلك له إلاّ بأن يعلم أنّ النجاة فى البصيرة

والاستقامة بعد الثقة

وأنّ البيّنة وراء الحجّة .

[d] والدرجة الثانية أن ترضى بمن رضى الحقّ لنفسه عبداً * من المسلمين أخاً

وأن لا تردّ على عدوّك حقّاً

وتقبل من المعتذر معاذيره .

[e] والدرجة الثالثة أن تتّضع للحقّ

فتنزل عن رأيك فى الخدمة

ورؤية حقّك فى الصحبة

وعن رسمك فى المشاهدة .

٣٩ — باب الفتوّة

70 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾ .

نكتة الفتوّة أن لا تشهد لك فضلاً * ولا ترى لكَ حقّاً

70 : *a*. C xviii 12/13, وزدناهم هدى : om. C¹P — *c*. وبراحاً C¹P : s. p. W. وتواداً YF — *d*. تتعلق YWF : تعلق C¹P.

وهى على ثلاث درجات :

b الدرجة الأولى ترك الخصومة

والتغافل عن الزلّة

ونسيان الأذيّة .

c والدرجة الثانية أن تقرّب من يقصيك

وتكرم من يُـؤذيك

وتعتذر إلى من يجنى عليك

سماحاً لا كظماً

وبراحاً لا مصابرة .

d والدرجة الثالثة أن لا تتعـلّق فى المسير بدليل

ولا تشوب إجابتك بعوض

ولا تقف فى شهودك على رسم .

e واعلم أنّ من أحوج عدوّه إلى شفاعة

ولم يخجل من المعذرة إليه

لم يشمّ رائحة الفتوّة

f ثمّ فى علم الخصوص

مَن طلب نور الحقيقة على قدم الاستدلال

لم يحـلّ له دعوى الفتوّة أبداً .

٤٠ — باب الانبساط

71 a قال الله عزّ وجلّ حاكياً عن كليمه عليه السلام : ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾ .

71 : *a*. C VII 154/155 — *c*. يجنبك PF : يحبسك C[1] (?), يجبنك Y, يخيبك W — *d*. انبساط العبد YF : بساط العبد C[1]PW ; جل YWF : عز C[1]P.

الانبساط إرسال السجيّـة والتحاشى من وحشة الحشمة
وهو السير مع الجبلّة

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى الانبساط مع الخَـلق
وهو أن لا تعتزلهم ضنًّا على نفسك ، أو شحًّا على حظّـك
وتسترسل لهم فى فضلك
وتسعهم بخُـلقك
وتدعهم يطؤونك
والعلم قائم
وشهودك المعنى دائم .

[c] والدرجة الثانية الانبساط مع الحـقّ
وهو أن لا يُجنْبك خوف
ولا يحجبك رجاء
ولا يحول بينك وبينه آدم وحواء .

[d] والدرجة الثالثة الانبساط فى الانطواء عن الانبساط
وهو رحب الهمّة لانطواء انبساط العبد فى بسط الحـقّ جلّ جلاله .

V
قسم الأصول

72 وأمّا قسم الأصول فهو عشرة أبواب وهى :

القصد * والعزم * والإرادة * والأدب * واليقين
والأنس * والذكر * والفقر * والغنى * ومقام المراد .

٤١ — باب القصد

73 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إلى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ المَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أجْرُهُ عَلَى اللهِ﴾ .

القصد الإزماع على التجرّد للطاعة

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى قصدٌ يبعث على الارتياض
ويخلّص من التردّد
ويدعو إلى مجانبة الأغراض .

[c] والدرجة الثانية قصدٌ لا يلتقى سبباً إلاّ قطعه
ولا يدع حائلا إلاّ منعه
ولا تحاملاً إلاّ سهّله .

73 : *a*. C IV 101/100 — *b*. التردد C^1PYW : الريب F* — *c*. يلتقى YWF : يليق C^1P — *d*. استسلام C^1PWF : الاستسلام Y; لتهذيب YF : بتهذيب C^1PW; لوطىء C^1PW : لدواعى Y, لدقائق F*; بحر PYWF : ذكر C^1*.

[d] والدرجة الثالثة قصد استسلامٍ لتّهذيب العلم
وقصدُ إجابةٍ لوَطْىء الحكم
وقصدُ اقتحامٍ فى بحر الفناء .

٤٣ — باب العزم

74 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَـاذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ﴾ .
العزم تحقيق القصد طوعاً أو كرهاً .

وهو على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى إباء الحال على العلم
بتَشْيم برق الكشف
واستدامة نور الأنس
والإجابة لإماتة الهوى .
[c] والدرجة الثانية الاستغراق فى لوائح المشاهدة
واستنارة ضياء الطريق
واستجماع قوى الاستقامة .
[d] والدرجة الثالثة معرفة عـلّة العزم
ثمّ العزم على التخـلّص من العزم
ثمّ الخلاص من تكاليف ترك العزم
فإنّ العزائم لم تورث أربابها ميراثاً أكرم
من وقوفهم على علل العزائم .

74 : *a.* C III 153/159 — *b.* إباء C[1]PWF : بناء Y — *d.* وقوفهم C[1]PYF : الوقوف W*.

٤٣ — باب الإرادة

75 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ﴾.

الإرادة من قوانين هذا العلم وجوامع أبنيته

وهى الإجابة لدواعى الحقيقة طوعاً

وهى على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى ذهابٌ عن العادات بصحبة العلم

وتعلّقٌ بأنفاس السالكين مع صدق القصد

وخلع كلّ شاغل من الإخوان

ومشتّت من الأوطان .

[c] والدرجة الثانية تقطّعٌ بصحبة الحال

وترويحِ الأنس

والسير بين القبض والبسط .

[d] والدرجة الثالثة ذهولٌ مع صحّة الاستقامة

وملازمةِ الرعاية

على تهذيب الأدب .

٤٤ — باب الأدب

76 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ ﴾ .

الأدب حفظ الحدّ بين الغلو والجفاء بمعرفة ضرر العدوان

75 : *a*. C xvii 86/84 ; العلم C[1]PWF : الشأن Y ; الإجابة C[1]YF : إجابة PW — *b*. الإخوان C[1]PYW : الأحوال F* — *d*. صحة C[1]PYF : صحبة W.

76 : *a*. C ix 113/112 — *b*. وضبط C[1]PWF : وحفظ Y — *d*. الغنى C[1]PWF : الفناء Y.

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى منع الخوف أن يتعـدّى إلى الإياس

وحبس الرجاء أن يخرج إلى الأمن

وضبط السرور أن يضاهى الجرأة .

[c] والدرجة الثانية الخروج من الخوف إلى ميدان القبض

والصعود عن الرجاء إلى ميدان البسط

والترقى عن السرور إلى ميدان المشاهدة .

[d] والدرجة الثالثة معرفة الأدب

ثمّ الغنى عن التأدّب بتأديب الحـقّ

ثمّ الخلاص من شهود أعباء الأدب .

٤٥ — باب اليقين

77 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَفِى الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ .

اليقين مركب الآخذ فى هذا الطريق

وهو غاية درجات العامّة

وقيل أوّل خطوة الخاصّة

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى علم اليقين

وهو قبول ما ظهر من الحـقّ

وقبول ما غاب للحـقّ

والوقوف على ما قام بالحـقّ .

77 : *a*. G LI 20.

والدرجة الثانية عين اليقين
وهو الغنى بالاستدراك عن الاستدلال
وعن الخبر بالعيان
وخرق الشهود حجاب العلم .

والدرجة الثالثة حقّ اليقين
وهو إسفار صبح الكشف
ثمّ الخلاص من كلفة اليقين
ثمّ الفناء فى حقّ اليقين .

٤٦ — باب الأُنس

78 قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وإذا سألك عبادى عنّى فإنى قريبٌ ﴾ .
الأنس عبارة عن رَوْح القرب
وهو على ثلاث درجات :
الدرجة الأولى الأنس بالشواهد
وهو استحلاء الذكر
والتغذّى بالسماع
والوقوف على الإشارات .

والدرجة الثانية الأنس بنور الكشف
وهو أنسٌ شاخصٌ عن الأنس الأوّل
تشوبه صولة الهيمان
ويضربه موج الفناء .

78 : *a.* C II 182/186 — *c.* الهيمان PYWF : الهيجان C[1]* — *f.* عينه C[1]PWF : غيبه W* — *e.* v. Ibn Ḥanbal V 191 et Nisā'ī, *sahw* 62.

[d] وهذا الذى غلب قوماً على عقولهم
وسلب قوماً طاقة الاصطبار
وحلّ عنهم قيود العلم .

[e] وفى هذا ورد الخبر بهذا الدعاء :
﴿أسْألُكَ شَوْقاً إلى لِقَائِكَ مِنْ غَيْرِ ضَرَّاءٍ مُضِرَّةٍ وَلا فِتْنَةٍ مُضِلَّةٍ﴾.

[f] والدرجة الثالثة أنس اضمحلال فى شهود الحضرة
لا يُعَبَّر عن عينه
ولا يشار إلى حدّه
ولا يوقَف على كنهه .

٤٧ — باب الذكر

79 [a] قال الله عز وجلّ : ﴿وَاذكُرْ رَبَّكَ إذَا نَسِيتَ﴾ .
يعنى إذا نسيت غيره ونسيت نفسك فى ذكرك
ثمّ نسيت ذكرك فى ذكرك
ثم نسيت فى ذكر الحقّ إيّاك كلّ ذكر .

[b] والذكر هو التخلّص من الغفلة والنسيان
وهو على ثلاث درجات :

[c] الدرجة الأولى الذكر الظاهر
من ثناء * أو دعاء * أو رعاء .

[d] والدرجة الثانية الذكر الخفىّ
وهو الخلاص من الفتور
والبقاء مع الشهود
ولزوم المسامرة .

79 : *a.* C xviii 23/24 ; نفسك فى ذكرك C¹PYF : نفسك فى ذكره W* — *c.* أو رعاء C¹PF : أو رعاية Y, om. W — *d.* ولزوم C¹PYW : وملازمة F*.

[c] والدرجة الثالثة الذكر الحقيقى
وهو شهود ذكر الحقّ إيّاك
والتخلّص من شهود ذكرك
ومعرفة افتراء الذاكر فى بقائه مع ذكره .

٤٨ — باب الفقر

80 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ أَنْـتُمُ الفُقَـرَاءُ إِلَى اللهِ ﴾ .
الفقر اسم للبراءة من رؤية الملكة
وهو على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى فقر الزهّاد
وهو نفض اليدين من الدنيا ضبطاً أو طلباً
وإسكات اللسان عنها ذمًّا أو مدحاً
والسلامة منها طلباً أو تركاً
وهذا هو الفقر الذى تكلّموا فى شرفه .
[c] والدرجة الثانية الرجوع إلى السبق بمطالعة الفضل
وهو يورث الخلاص من رؤية الأعمال
ويقطع شهود الأحوال
ويمحّص من أدناس مطالعة المقامات .
[d] والدرجة الثالثة صحّة الاضطرار
والوقوع فى يد التقطّع الوحدانى
والاحتباس فى قيد التجريد
وهذا فقر الصوفيّة .

80 : *a.* C xxxv 16/15 — *b.* نفض C^{1}PWF : قبض Y; اليدين C^{1}PYW : اليد F; ذماً أو مدحاً C^{1}PYW : inv. F — *d.* صحة C^{1}PYW : صحبة F; التقطع C^{1}PYW : المنقطع F; الوحدانى C^{1}PYW : الوجدانى F; فى قيد C^{1}PYW : فى بيداء قيد F.

٤٩ — باب الغنى

81 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى﴾ .

الغنى اسم للملك التامّ .

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى غنى القلب

وهو سلامته من السبب

ومسالمته الحكم

وخلاصه من الخصومة

[c] والدرجة الثانية غنى النفس

وهو استقامتها على المرغوب

وسلامتها من المسخوط

وبراءتها من المراياة .

[d] والدرجة الثالثة الغنى بالحقّ

وهو على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى شهود ذكره إيّاك

والثانية دوام مطالعة أوّليّته

والثالثة الفوز بوجوده .

81 : *a.* C xciii 8 — *d.* مراتب C¹PW : درجات YF.

٥٠ — باب مقام المراد

82 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الكِتَابُ ﴾ .

أكثر المتكلّمين فى هذا العلم جعلوا المراد والمريد اثنين
وجعلوا مقام المراد فوق مقام المريد .
وإنّما أشاروا باسم المراد إلى الضنائن الذين ورد فيهم الخبر .
وللمراد ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى أن يعصم العبد وهو يستشرف للجفاء اضطراراً
بتنغيص الشهوات
وتعويق الملاذّ
وسدّ مسالك المعاطب عليه إكراهاً .

[c] والدرجة الثانية أن يضع عن العبد عوار النقص
ويعافيه من سمة اللائمة
ويملّكه عواقب الهفوات

[d] كما فعل بسليمان فى قتل الخيل
حمله على الريح الرخاء والعاصف
فأغناه عن الخيل

[e] وفعل بموسى حين ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه
لم يعتب عليه كما عتب على آدم ونوح وداود ويونس .

82 : *a.* C xxviii 86, WF complètent : *(إلا رحمة من ربك) . . . ; العلم C¹PYW : الباب F*; SKBR nous donnent le texte du hadith auquel il est fait ici allusion : *(إن لله ضنائن من خلقه ألبسهم النور الساطع وغذاهم فى رحمته يضن بهم على البلاء حتى : PYWF يحييهم فى عافية ويميتهم فى عافية)* — *c.* عوار C¹PY : عوارض WF; *e.* حين C¹ — *f.* وهو C¹PYW : وقد F.

والدرجة الثالثة اجتباء الحقّ عبده

واستخلاصه إيّاه بخالصته

كما ابتدأ موسى وهو خرج يقتبس ناراً

فاصطنعه لنفسه

وأبقى منه رسماً معاراً .

VI
قسم الأودية

83 وأمّا قسم الأودية فهو عشرة أبواب وهى :
الإحسان * والعلم * والحكمة * والبصيرة * والفراسة
والتعظيم * والإلهام * والسكينة * والطمأنينة * والهمّة .

٥١ — باب الاحسان

84 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ هَلْ جَزَاءُ الإحْسَانِ إلاّ الإحْسَانُ ﴾ .
قد ذكرنا فى صدر الكتاب أنّ الإحسان اسم جامع نبوى يجمع أبواب الحقائق
وهو ﴿ أن تَعْبُدَ اللهَ كَأنَّكَ تَرَاهُ ﴾

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى الإحسان فى القصد
بتهذيبه علماً
وإبرامه عزماً
وتصفيته حالاً .

[c] والدرجة الثانية الإحسان فى الأحوال
وهو أن تراعيها غيرةً
وتسترها تظرّفاً
وتصحّحها تحقيقاً .

83 : الأودية PYWF : الأدوية C[1].
84 : *a.* C LV 60 ; v. 12*b* — *d.* هجرتك C[1]PYF : هتك W.

[d] والدرجة الثالثة الإحسان فى الوقت
وهو أن لا تزايل المشاهدة أبداً
ولا تلحظ لهمّتك أمداً
وتجعل هجرتك إلى الحقّ سرمداً .

٥٢ — باب العلم

85 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾ .

العلم ما قام بدليل ورفع الجهل
وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى علمٌ جلىٌّ
يقع بعيان
أو استفاضة صحيحة
أو صحّة تجربة قديمة .

[c] والدرجة الثانية علمٌ خفىٌّ
ينبت فى الأسرار الطاهرة
من الأبزار الزاكية
بماء الرياضة الخالصة

[d] ويظهر فى الأنفاس الصادقة لأهل الهمّة العاليّة
فى الأحايين الخالية
فى الأسماع الصاحية .

85 : *a*. C. xviii 64/65 ; ورفع YWF : ودفع C^1P — *b*. يقع بعيان PYWF : تبع لعيان C^{1*} — *c*. الطاهرة WF : الظاهرة C^1PY ; الأبزار C^1P : الأبدان YWF — *d*. الخالية YWF : الحالية C^1P ; فى الأسماع C^1PWF : للأسماع Y.

[e] وهو علمٌ يُظهر الغائب
ويغيّب الشاهد
ويشير إلى الجمع .

[f] والدرجة الثالثة علمٌ لَـدُنيٌّ
إسناده وجوده
وإدراكه عيـانه
ونعته حكمه
ليس بينه وبين الغيب حجاب .

٥٣ — باب الحكمة

86 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ يُؤْتِى الحكْمَـةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَـةَ فَـقَـدْ أوتِىَ خَـيْراً كَثِيراً ﴾ .

الحكمة اسم لإحكام وضع الشىء فى موضعه
وهى على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى أن تعطى كلّ شىء حقّـه
ولا تعـدّيه حـدّه
ولا تعجـّله وقته .

[c] والدرجة الثانية أن تشهد نظر الله فى وعيده
وتعرف عدله فى حكمه
وتلحظ برّه فى منعه .

86 : *a.* C II 272/269 ; فى : om. C¹P — *c.* عدله F et Qāšānī : نظره C¹PW, وعده Y* ; منعه C¹PYF : صنعه W*.

[d] والدرجة الثالثة أن تبلغ فى استدلالك البصيرة
وفى إرشادك الحقيقة
وفى إشارتك الغاية .

٥٤ — باب البصيرة

87 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿قُلْ هٰذِهِ سَبِيلِى أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِى﴾ .
البصيرة ما يخلّصك من الحيرة

وهى على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى أن تعلم أنّ الخبر القائم بتمهيد الشريعة
يصدر عن عين لا تخاف عواقبها
فترى من حقّه أن تلذّه يقيناً
وتغضب له غيرةً .

[c] والدرجة الثانية أن تشهد فى هداية الحقّ وإضلاله إصابة العدل
وفى تلوين أقسامه رعاية البرّ
وتُعاين فى جذبه حبل الوصال .

[d] والدرجة الثالثة بصيرة تفجّر المعرفة
وتثبت الإشارة
وتُنبت الفراسة .

87 : *a.* C XII 108 — *b.* تلذه C¹PW : تؤديه YF — *d.* وتنبت . . . وتثبت : inv. PW.

٥٥ — باب الفراسة

88 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿إنَّ فى ذَلكَ لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ .

التوسّم التفرّس

وهو استئناس حكم غيب

من غير استدلال بشاهد ولا اختبار بتجربة .

وهى على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى فراسةٌ طارئة نادرة

تسقط على لسان وحشىّ فى العمر مرّة

لحاجة سمع مريد صادقٍ إليها

لا يوقف على مَخرجها

ولا يُوبَه بصاحبها .

[c] وهذا شيء لا يلخّص من الكهانة وما ضاهاها

لأنّها لم تشر عن عين

ولم تصدر عن علم

ولم تُسْبَقَ بوجود .

[d] والدرجة الثانية فراسةٌ تُجنَى من غرس الإيمان

وتطلع من صحّة الحال

وتلمع من نور الكشف .

88 : *a*. C xv 75 ; اختبـار C^1PY : اعتبار WF — *b*. بصاحبها C^1P : لصاحبها YWF — *c*. يلخص C^1P et Qāšānī : يخلص YWF ; تشر C^1PYW : تبرز F* ; عن عين C^1PWF : إلى عين Y ; تسق C^1P et Qāšānī : تسبق YWF — *d*. من صحة PYF : عن صحة C^1, فى صحة W* — *e*. سرية YF : سوية C^1P, نبوية W* ; تجتلبها C^1PYF : تجلبها W.

[c] والدرجة الثالثة فراسةٌ سَرِيّة
لم تجتلبها رَوِيّة
على لسان مصطنع
تصريحاً أو رمزاً .

٥٦ — باب التعظيم

89 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ مَا لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلهِ وَقَاراً ﴾ .
التعظيم معرفة العظمة مع التذلّل لها .

وهو على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى تعظيم الأمر والنهى
وهو أن لا يُعارَضا بترخّصٍ جافٍ
ولا يُعرَّضا لتشديدٍ غالٍ
ولا يُحمَلا على علّةٍ تُوهِن الانقياد .

[c] والدرجة الثانية تعظيم الحكم
أن يُبغَى له عِوَجٌ
أو يدافع بعلم
أو يُرضَى بعوض .

[d] والدرجة الثالثة تعظيم الحقّ
وهو أن لا تجعل دونه سبباً
أو ترى عليه حقّاً
أو تنازع له اختياراً .

89 : a. C LXXI 12/13 — b. يعرضا C^1PYW : يتعرضا F — c. يبغى PYF : يبتغى C^1, يبقى W; بعوض C^1YF : لعوض PW — d. أو ... أو C^1PYW : ولا ... ولا F.

٥٧ — باب الإلهام

90 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ .

الإلهام مقـــام المحدَّثين
وهو فوق الفراسة
لأنّ الفراسة ربمّا وقعت نادرةً
أو استصعبت على صاحبها وقتاً
واستعصت عليه
والإلهام لا يكون إلا فى مقام عتيد

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى إلهام نبأ يقع وحياً قاطعاً
مقروناً بسماع أو مطلقاً .

[c] والدرجة الثانية إلهام يقع عيناً
وعلامة صحته أنّه لا يخرق ستراً
ولا يجاوز حدًّا
ولا يخطىء أبداً .

[d] والدرجة الثالثة إلهام يجلو عين التحقيق صرفاً
وينطق عن عين الأزل محضاً .

[e] وللإلهام غاية تمتنع عن الإشارة إليها .

90 : *a*. C xxvii 40 — *b*. نبأ Tilimsānī, Ibn al-Qaiyim et Zain ad-Dīn : نبى mss — *c*. صحته C¹PYW : مجيه F* — *e*. وللإلهام C¹PY : والإلهام WF.

٥٨ — باب السكينة

91 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ .

اسم السكينة لثلاثة أشياء :

أوّلها سكينة بنى إسرائيل التى أعطوها فى التابوت

قال أهل التفسير « هى ريحٌ هفّافة » وذكروا صفتها

وفيها ثلاثة أشياء :

هى لأنبيائهم معجزة

ولملوكهم كرامة

وهى آية النصرة تخلّع قلوب العدوّ بصوتها رعباً

إذ التقى الصفّان للقتال .

[b] والسكينة الثانية التى تنطق على ألسن المحدَّثين ليست هى شيئاً يُملَك

إنّما هى شيء من لطائف صنيع الحقّ

يلقى على لسان المحدَّث الحكمة

كما يلقى الملَك الوحىَ على قلوب الأنبياء

وتُنطِق المحدَّثين بنكت الحقائق

مع ترويح الأسرار

وكشف الشُّبَه .

[c] والسكينة الثالثة هى التى أُنزلت فى قلب النبىّ صلى الله عليه وسلم وقلوب المؤمنين

وهى شيء يجمع نوراً * وقوةً * ورَوْحاً

يسكن إليه الخائف

ويتسلّى به الحزين والضجر

ويستكين له العصىّ * والجرىء * والأبىّ .

91 : *a*. C XLVIII 4 ; آية C¹YWF : راية P* ; العدو C¹PYF : الأعداء W — *b*. شيئاً YF : om. C¹PW ; يملك C¹YPW : بملك P ; صنيع C¹PY : صنع WF.

92 [a] وأمّا سكينة الوقار التى تراها نعتاً لأربابها
فإنها ضياء تلك السكينة الثالثة التى ذكرناها
وهى على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى سكينة الخشوع عند القيام بالخدمة
رعايةً وتعظيماً وحضوراً .
[c] والدرجة الثانية السكينة عند المعاملة
بمحاسبة النفس
وملاطفة الخلق
ومراقبة الحقّ .
[d] والدرجة الثالثة السكينة التى تُنبت الرضى بالقِسَم
وتمنع من الشطح الفاحش
وتقف صاحبها على حدّ الرتبة .
[e] والسكينة لا تنزل قطّ إلاّ فى قلب نبىّ أو ولىّ .

٥٩ — باب الطمأنينة

93 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴾ .
الطمأنينة سكون يقوّيه أمن صحيح شبيه بالعيان .
وبينه وبين السكينة فرقان :
[b] أحدهما أن السكينة صولة تورث خمود الهيبة أحياناً
والطمأنينة سكون أمن فيه استراحة أنس .
والثانى أنّ السكينة تكون نعتاً وتكون حيناً بعد حين
والطمأنينة نعتٌ لا يزايل صاحبه .

92 : *a.* تراها C[1]PWF : تَرَها Y.
93 : *a.* C LXXXIX 27, C[1] complète : ارجعى إلى ربك) * ; شبيه C[1]YWF : شبه P ; بالعيان YWF : العيان C[1]P — *b.* يزايل C[1]PYW : تفارق F ; صاحبه C[1]P : صاحبها YWF.

94 [a] وهى على ثلاث درجات :

الدرجة الأولى طمأنينة القلب بذكر الله

وهى طمأنينة الخائف إلى الرجاء

والضجر إلى الحكم

والمبتلى إلى المثوبة .

[b] والدرجة الثانية طمأنينة الرُوح فى القصد إلى الكشف

وفى الشوق إلى العدة

وفى التفرقة إلى الجمع .

[c] والدرجة الثالثة طمأنينة شهود الحضرة إلى اللطف

وطمأنينة الجمع إلى البقاء

وطمأنينة المقام إلى نور الأزل .

٦٠ — باب الهمّة

95 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ مَا زَاغَ البَصَرُ وَمَا طَغَى ﴾ .

الهمّة ما يملك الانبعاث للمقصود صرفاً

لا يتمالك صاحبها ولا يلتفت عنها .

وهى على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى همّةٌ تصون القلب من خسّة الرغبة فى الفانى

وتحمله على الرغبة فى الباقى

وتصفّيه من كدر التوانى .

94 : *a*. v. C XIII 28 — *c*. إلى اللطف YF : om. C¹PW.
95 : *a*. C LIII 17 ; للمقصود C¹PYW : إلى المقصود F — *b*. من خسة C¹PYW : عن وحشة F — *c*. على C¹PWF : عن Y — *d*. بالأعواض C¹PYW : بالأغراض F.

« والدرجة الثانية همّة تورث أنفةً من المبالاة بالعلل
والنزول على العمل
والثقة بالأمل .

« والدرجة الثالثة همّةٌ تصاعد عن الأحوال والمقامات
وتُزرى بالأعواض والدرجات
وتنحو عن النعوت نحو الذات .

٧ ١ ١
قسم الأحوال

96 وأمّا قسم الأحوال فهو عشرة أبواب وهى :

المحبّة ، والغيرة ، والشوق ، والقلق ، والعطش
والوجد ، والدهش ، والهيمان ، والبرق ، والذوق .

٦١ — باب المحبة

97 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ .

المحبّة تعلّق القلب بين الهمّة والأنس ، فى البذل والمنع ، على الإفراد .

[b] والمحبّة أوّل أودية الفناء
والعقبة التى ينحدر منها على منازل المحو
وهى آخر منزل تلتقى فيه مقدّمة العامّة ساقة الخاصّة
وما دونها أغراض لأعواض .

[c] والمحبّة هى سمة الطائفة
وعنوان الطريقة
ومعقد النسبة .

98 [a] وهى على ثلاث درجات :

الدرجة الأولى محبّة [b] تقطع الوساوس
وتلذّ الخدمة
وتسلى عن المصائب .

97 : *a*. C v 59/54, من ... دينه : om. YW — *c*. معقد PYF : معقل C[1]*, مقعد W.
98 : *a*. تلذ C[1]PYW : تلذذ F — *b*. للفاقة C[1]PWF: بالفاقة Y — *c*. القلب C[1]YWF : القلوب P* — *f*. نادت Y : نادى C[1]PF, تنادى W ; وادعتها C[1]PWF : وأودعتها Y*.

[b] وهى محبّــة تنبت من مطالعة المنّــة
وتثبت باتّبــاع السـنّـة
وتنمو على الإجابة للفاقة .

[c] والدرجة الثانية محبّــةٌ تبعث على إيثار الحقّ على غيره
وتُـلهج اللسان بذكره
وتُـعـلّق القلب بشهوده .

[d] وهى محبّــةٌ تظهر من مطالعة الصفات
والنظر فى الآيات
والارتياض بالمقامات .

[e] والدرجة الثالثة محبّــةٌ خاطفة تقطع العبارة
وتدقّق الإشارة
ولا تنتهى بالنعوت .

[f] وهذه المحبّــة هى قطب هذا الشأن
وما دونها محَابّ نادت عليها الألسن
وادّعتها الخليقة
وأوجبتها العقول .

٦٢ — باب الغيرة

99 [a] قال الله عزّ وجلّ حاكياً عن سليمان عليه السلام : ﴿ رُدُّوها عَـلَىَّ فَطَـفِـقَ مَـسْحاً بالسُّوقِ والأعْـنَاقِ ﴾ .
الغيرة سقوط الاحتمال ضنًّــا
والضيق عن الصبر نفاسةً .

99 : *a*. C xxxviii 32/33 — *b*. تواه C^1P : قواه YF, تقاه W — *c*. فات C^1PYW : فان F*; بطىء C^1PYW : على F*.

وهى على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى غيرة العابد على ضائع يستردّ ضياعه
ويستدرك فواته
ويتدارك تواه .

[c] والدرجة الثانية غيرة المريد على وقت فات
وهى غيرة قاتلة
فإنّ الوقت وحىّ الغضب
أبىّ الجانب
بطىء الرجوع .

[d] والدرجة الثالثة غيرة العارف على عين غطّاها غينٌ
وسرّ غشيه رينٌ
ونَفَس علق برجاء
أو التفت إلى عطاء .

٦٣ — باب الشوق

100 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لَآتٍ﴾ .

الشوق هبوب القلب إلى غائب
وفى مذهب هذه الطائفة علّة الشوق عظيمة
فإنّ الشوق إنّما يكون إلى غائب
ومذهب هذه الطائفة إنّما قام على المشاهدة
ولهذه العلّة لم ينطق القرآن باسمه .

100 : a. C xxix 4/5 — d. تفثأه C^1PW : يغشاه YF; ويقاويه C^1PY : ويفاوته W*, ويقاربه F* — e. السلوة C^1PYW : الشهوة F*; معز C^1PWF : مغزى Y.

ثمّ هو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى شوق العابد إلى الجنّة
ليأمن الخائف
ويفرح الحزين
ويظفر الآمل .

[c] والدرجة الثانية شوقٌ إلى الله عزّ وجلّ
زرعه الحبّ الذى نبت على حافات المِنَن
فعلق قلبه بصفاته المقدّسة
فاشتاق إلى معاينة لطائف كرمه
وآيات برّه
وأعلام فضله .

[d] وهذا الشوق تفثأه المبارّ
وتخالجه المسارّ
ويقاويه الاصطبار .

[e] والدرجة الثالثة نارٌ أضرمها صفو المحبّة
فنغّصت العيش
وسلبت السلوة
ولم ينهنها مُعزٍّ دون اللقاء .

٦٤ — باب القلق

101 [a] قال الله عزّ وجلّ حاكياً عن موسى عليه السلام : ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى﴾ .

القلق تحريك الشوق بإسقاط الصبر

101 : *a*. C xx 86/84 — *b*. يبغض C¹PYW : ينغص F — *c*. ويخلى YWF : ويحلى P, ويجلى C¹; السمع YWF : السماع C¹P; ويصاول C¹PYW : ويطاول F.

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى قلقٌ يضيّق الخُلق
ويبغّض الخَلق
ويلذّذ الموت .

[c] والدرجة الثانية قلقٌ يغالب العقل
ويخلّي السمع
ويصاول الطاقة .

[d] والدرجة الثالثة قلقٌ لا يرحم أبداً
ولا يقبل أمداً
ولا يُبقي أحداً .

٦٥ — باب العطش

102 [a] قال الله عزّ وجلّ حاكياً عن خليله عليه السلام :
﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هذا رَبِّي ﴾ .

العطش كناية عن غلبة ولوعٍ بمأمول
وهو على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى عطش المريد إلى شاهد يرويه
أو إشارة تشفيه
أو عَطْفَة تؤويه .

102 : *a*. C VI 76 — *b*. يرويه PYWF : برؤية C[1]; تشفيه PYWF : تسقيه C[1] — *c*. ويوم C[1]PWF : ونوم Y; يغنيه C[1]PYF : يعنيه W — *d*. جلوة C[1]PYF : خلوة W; علة C[1]PYF : غلبة W*.

[c] والدرجة الثانية عطش السالك إلى أجل يطويه
ويوم يريه ما يغنيه
ومنزل يستريح فيه .

[d] والدرجة الثالثة عطش المحبّ إلى جلوة ما دونها سحاب علّة
ولا يغطّيها حجاب تفرقة
ولا يعرّج دونها على انتظار.

٦٦ — باب الوجد

103 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا ﴾ .
الوجد لهبٌ يتأجّج من شهود عارض مقلّق .
وهو على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى وجدٌ عارضٌ
يستفيق له شاهد السمع
أو شاهد البصر
أو شاهد الفكر
أبقى على صاحبه أثراً أو لم يُبقِ .

[c] والدرجة الثانية وجدٌ يستفيق له الرُّوح
بلمع نور أزليّ
أو سماع نداء أوّليّ
أو جذب حقيقيّ
إن أبقى على صاحبه لباسه
وإلاّ أبقى عليه نوره .

103 : *a*. C XVIII 13/14, P complète : ... فقالوا ربنا ربّ السموات والأرض لن ندعو من دونه إلهاً لقد قلنا إذاً شططاً)* Y* ; يختطف : C¹PWF يخطف . — *d*. F لهيب : C¹PYW لهب ; F أعاده : C¹PYW أعاره ; WF دون : C¹PY درن

[a] والدرجة الثالثة وجدٌ يخطف العبد من يد الكونين
ويمحّص معناه من درن الحظّ
ويسلبه من رقّ الماء والطين
إن سلبه أنساه اسمه
وإن لم يسلبه أعاره رسمه .

٦٧ — باب الدهش

104 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ ﴾ .
الدهش بهتةٌ تأخذ العبد إذ فجأه ما يغلب عقله أو صبره أو علمه .
وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى دهشة المريد
عند صولة الحال على علمه
والوجد على طاقته
والكشف على همّته .

[c] والدرجة الثانية دهشة السالك
عند صولة الجمع على رسمه
والسبق على وقته
والمشاهدة على روحه .

[d] والدرجة الثالثة دهشة المحبّ
عند صولة الاتّصال على لطف العطيّة
وصولة نور القرب على نور العَطْف
وصولة شوق العيان على شوق الخبر .

104 : *a*. C XII 31.

٦٨ — باب الهيمان

105 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً﴾ .
الهيمان ذهاب عن التماسك تعجّباً أو حيرةً
وهو أثبت دواماً وأملك بالنعت من الدهش
وهو على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى هيمانٌ فى شَـيْمِ أوائل برق اللطف عند قصد الطريق
مع ملاحظة العبد خسّة قدره
وسفال منزلته
وتفاهة قيمتـه .
[c] والدرجة الثانية هيمان فى تلاطم أمواج التحقيق
عند ظهور براهينه
وتواصل عجائبه
ولياح أنواره .
[d] والدرجة الثالثة هيمان عند الوقوع فى عين القِـدَم
ومعاينة سلطان الأزل
والغرق فى بحر الكشف .

٦٩ — باب البرق

106 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿إذْ رَأى نَاراً﴾ .
البرق باكورة تلمع للعبد فتدعوه إلى الدخول فى هذا الطريق

105 : *a*. C vii 139/143, P complète *(فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً . . . — *c*. ولياح C^1PY : ولوائح WF.
106 : *a*. C xx 9/10, P complète par le verset précédent : *(وهل أتاك حديث موسى * . . .)* ; فيه : add. والبرق قبله F — *c*. السر C^1PWF : السير Y*.

والفرق بينه وبين الوجد
أنّ الوجد يقع بعد الدخول فيه
فالوجد زادٌ والبرق إذنٌ

وهو على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى برقٌ يلمع من جانب العدة فى عين الرجاء
يستكثر فيه العبد القليل من العطاء
ويستقل فيه الكثير من الأعباء
ويستحلى فيه مرارة القضاء .

[c] والدرجة الثانية برقٌ يلمع من جانب الوعيد فى عين الحذر
فيستقصر فيه العبد الطويل من الأمل
ويزهد فى الخَلق على القرب
ويرغب فى تطهير السرّ .

[d] والدرجة الثالثة برقٌ يلمع من جانب اللطف فى عين الافتقار
فيُنشىء سحاب السرور
ويُمطر قطر الطرب
ويُجرى نهر الافتخار .

٧٠ — باب الذوق

107 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ هـٰذا ذِكْرٌ ﴾ .
الذوق أبقى من الوجد وأجلى من البرق

107 : *a*. C xxxviii 49 ; وأجلى C¹YWF : وأحلى P — *b*. ضن C¹P : ظن YWF — *c*. يفتنه C¹P : يثنيه Y*, يفنيه W, om. F*.

وهو على ثلاث درجات :

الدرجة الأولى ذوق التصديق طعم العدة

فلا يعقله ضنّ

ولا يقطعه أمل

ولا تعوقه أمنيّــة .

والدرجة الثانية ذوق الإرادة طعم الأنس

فلا يعلق به شاغل

ولا يفتنه عارض

ولا تكــدّره تفرقة .

والدرجة الثالثة ذوق الانقطاع طعم الاتّصال

وذوق الهمّة طعم الجمع

وذوق المسامرة طعم العيان .

VIII

قسم الولايات

108 وأمّا قسم الولايات فهو عشرة أبواب وهى :

اللحظ * والوقت * والصفاء * والسرور * والسرّ

والنَّفَس * والغربة * والغرق * والغيبة * والتمكّن.

٧١ — باب اللحظ

109 ^a قال الله عزّ وجلّ : ﴿انْظُرْ إلى الجَبَلِ فَإنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِى﴾ .

اللحظ لمح مسترق

وهو فى هذا الباب على ثلاث درجات :

^b الدرجة الأولى ملاحظة الفضل سبقاً

وهى تقطع طريق السؤال إلاّ ما استحقّته الربوبيّة من إظهار التذلل لها

وتُنبت السرور إلاّ ما يشوبه من حذر المكر

وتبعث على الشكر إلاّ ما قام به الحقّ عزّ وجلّ من حقّ الصفة.

^c والدرجة الثانية ملاحظة نور الكشف

وهى تُسبل لباس التولى

وتذيق طعم التجلى

وتعصم من عوار التسلى .

109 : *a*. C VII 139/143 — *b*. وتنبت C[1]PWF : وتثبت Y.

[d] والدرجة الثالثة ملاحظة عين الجمع
وهى توقظ لاستهانة المجاهدات
وتخلّص من رعونة المعارضات
وتفيد مطالعة البدايات .

٧٢ — باب الوقت

110 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى ﴾ .
الوقت اسمٌ لظرف الكون
وهو اسم فى هذا الباب لثلاثة معانٍ على ثلاث درجات :
[b] المعنى الأوّل حينُ وجدٍ صادقٍ لإيناس ضياء فضلٍ جذبه صفاء رجاء
أو لقصمة جذبها صدق خوف
أو لتلهيب شوق جذبه اشتعال محبّة .

[c] والمعنى الثانى اسم لطريق سالكٍ يسير بين تمكّن وتلوّن لكنّه إلى التمكّن
ما هو يسلك الحال ويلتفت إلى العلم
فالعلم يشغله فى حين والحال يحمله فى حين .

[d] فبلاؤه بينهما يذيقه شهوداً طوراً
ويكسوه غيرةً طوراً
ويريه غبرة تفرّقٍ طوراً .

[e] والمعنى الثالث قالوا « الوقت الحقّ »
أرادوا به استغراق رسم الوقت فى وجود الحقّ
وهذا المعنى يشقّ على هذا الاسم عندى .

110 : *a*. C xx 42/40 — *b*. لتلهيب C^1PYF : لتلهب W ; اشتعال PW : اشـتغال C^1YF — *c*. التمكن PYWF : التمكين C^1 ; يسلك C^1PYF : فيجذبه W* — *d*. غبرة C^1 : غيرة P, عبرة YWF — *e*. يشق C^1PF : يسبق YW — *f*. البرق والوجد : inv. Y.

[f] لكنّه هو اسم فى هذا المعنى الثالث
لحين يتلاشى فيه الرسوم كشفاً لا وجوداً محضاً
وهو فوق البرق والوجد
وهو يشارف مقام الجمع لو دام وبقى
[g] ولا يبلغ وادى الوجود
لكنه يكفى مؤنة المعاملة
ويصفى عين المسامرة
ويُشمّ روائح الوجود .

٧٣ — باب الصفاء

111 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وإنّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ المُصْطَفَيْنَ الأخْيَارِ ﴾ .
الصفاء اسم للبراءة من الكدر
وهو فى هذا الباب سقوط التلوّن
وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى صفاء علمٍ
يهذّب لسلوك الطريق
ويبصّر غاية الجدّ
ويصحّح همّة القاصد .

[c] والدرجة الثانية صفاء حال
تُشاهَد به شواهدُ التحقيق
وتُذاق به حلاوة المناجاة
ويُنسَى به الكون .

111 : *a*. C xxxviii 47 ; التلون C^1P : التلوين YWF — *b*. الجد YF : الحد C^1PW — *d*. يغرق PYW : يعرف C^1F; خسة C^1PYF : خشية W*; عز C^1PWF : عين Y.

[d] والدرجة الثالثة صفاء اتّصـال
يُدرج حظّ العبوديّة فى حقّ الربوبيّـة
ويُغرق نهايات الخبر فى بدايات العيان
ويطوى خسّة التكاليف فى عزّ الأزل .

٧٤ — باب السرور

112 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ .

السرور اسم لاستبشارٍ جامعٍ
وهو أصفى من الفرح لأنّ الأفراح ربمّا شابها الأحزان
[b] ولذلك نزل القرآن باسمه فى أفراح الدنيا فى مواضع
وورد اسم السرور فى الموضعين فى القرآن فى حال الآخرة .
وهو فى هذا الباب على ثلاث درجات :
[c] الدرجة الأولى سرورُ ذوقٍ ذهب بثلاثة أحزان :
حزنٌ أورثه خوفُ الانقطاع
وحزنٌ هاجته ظلمة الجهل
وحزنٌ أغشته وحشة التفرّق .

[d] والدرجة الثانية سرورُ شهودٍ
كشف حجاب العلم
وفكّ رقّ التكلّف
ونفى صغار الاختيار .

112 : *a*. C x 59/58 ; لاستبشار C¹PYF : للاستبشار W ; شابها C¹PYW : شابهها F — *b*. الموضعين C¹PYF : موضعين W, d'après ʿAbd al-Muʿṭī, il s'agirait de C LXXVI 11 et LXXXIV 9 — *c*. هاجته C¹PYW : فاجأته F* — *d*. التكلف C¹PWF : التكليف Y.

[e] والدرجة الثالثة سرور سماع الإجابة
وهو سرور يمحو آثار الوحشة
ويقرع باب المشاهدة
ويُضحك الروح .

٧٥ — باب السرّ

113 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿اللهُ أعْلَمُ بمَا فِى أنْفُسِهِمْ﴾ .
أصحاب السرّ هم الأخفياء الذين ورد فيهم الخبر
وهم ثلاث طبقات على ثلاث درجات :
[b] الطبقة الأولى طائفة علت هممهم
وصفت قصودهم
وصحّ سلوكهم
[c] ولم يوقف لهم على رسم
ولم ينسبوا إلى اسم
ولم تشر إليهم الأصابع
أولئك ذخائر الله عزّ وجلّ حيث كانوا .
[d] والطبقة الثانية طائفة أشاروا عن منزل وهم فى غيره
ووروا بأمر وهم لغيره
ونادوا على شأن وهم على غيره

113 : *a*. C XI 33/31 ; sans doute s'agit-il du hadith *(إن الله يحب الأبرار الأنقياء الأخفياء)*, IBN MĀǦA, *fitan* 16 ; وهم : add. على F ; على ثلاث درجات C[1]PY : om. WF — *d*. لغيره C[1]PYW : بغيره F ; على غيره : add. فهم F — *e*. يهـذبهم C[1]PYW : يهذيهم F — *f*. معرفة C[1]PWF : بمعرفة Y — *g*. عليهم C[1]YF : عليه PW, add. مبـدأ Y ; غريب YF : غرب C[1]PW ; لهم YF : له C[1]PW ; أرق C[1]PY : أدق WF.

[e] بين غيرة عليهم تسترهم
وأدب فيهم يصونهم
وظرف يهذّبهم .

[f] والطبقة الثالثة طائفة أسرّهم الحقّ عنهم
فألاح لهم لائحاً أذهلهم عن إدراك ما هم فيه
وهيّمهم عن شهود ما هم له
وضنّ بحالهم على علمهم معرفةَ ما هم به

[g] فاستسرّوا عنهم مع شواهد تشهد لهم بصحّة مقامهم
من قصد صادقٍ يهيجه غيب
وحبٍّ صادقٍ يخفى عليهم علمه
ووجدٍ غريب لا ينكشف لهم مَوقده .
وهذا من أرقّ مقاماتِ أهل الولاية .

٧٦ — باب النفس

114 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ ﴾ .
يُسمّى التنفّسُ نفساً لتروّح المتنفّس به
وهو على ثلاث درجات
وهي تشابه درجات الوقت .

والأنفاس ثلاثة :

[b] [النفس الأوّل] نَفَسٌ في حين استتارٍ
مملوءٌ من الكظم ٭ معلّق بالعلم

114 : *a*. C VII 140/143 ; نفساً : om. C¹PW; لتروح C¹PYW : لترويح F — *b*. النفس الأول PW : om. C¹YF; معلق C¹PYW : متعلق F* — *c*. وإن PF : أو C¹YW; بالحرب C¹P et Qāšānī : بالحزن YWF — *d*. وهي YWF et Qāšānī : و هو C¹P — *e*. إلى منقطع الإشارة C¹PY : شاخص إلى مقام السرور وذلك روح منقطع الإشارة WF — *f*. صدف C¹WF : صدق PY — *g*. للغيور C¹PY : للعيون W*, المريد F.

[e] إن تنفّس تنفّس نفَسَ المتأسّف
وإن نطق نطق بالحَرَب .

[d] وعندى هو يتولّد من وحشة الاستتار
وهى الظلمة التى قالوا إنّها مقام .

[e] والنفس الثانى نَفَسٌ فى حين التجلى
وهو نفسٌ شاخصٌ عن مقام السرور إلى رَوْح المعاينة
مملوءٌ من نور الوجود
شاخصٌ إلى مُنْقَطَع الإشارة .

[f] والنَفَس الثالث نفسٌ مُطهَّر بماء القدس
قائمٌ بإشارات الأزل
وهو النفس الذى يسمّى صَدَف النور .

[g] فالنفس الأوّل للغيور سراج
والنفس الثانى للقاصد معراج
والنفس الثالث للمحقّق تاج .

٧٧ — باب الغربة

115 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَلَوْلا كَانَ مِنَ القُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الفَسَادِ فِى الأرْضِ إلاّ قَلِيلاً مِمَّنْ أنْجَيْنَا مِنْهُمْ ﴾ .

الاغتراب اسم يشار به إلى الانفراد عن الأكفاء

115 : *a*. C xi 118/116 — *b*. متوفاه C[1]P et Qāšānī : مدفنه YWF ; وطنه C[1]YWF : مدفنه P* — *c*. allusion au hadith : (بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ غريباً فطوبى للغرباء) , Muslim, *éd. cit.*, I 90 — *d*. v. 11 *ab*; طلب C[1]PYW : طالب F* — *e*. وموجوده C[1]PYF : ووجوده W* ; يحمله C[1]PYF : يحتمله W.

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى الغربة عن الأوطان

وهذا الغريب موته شهادة

ويقاس له فى قبره من متوفّاه إلى وطنه

ويُجمع يوم القيامة إلى عيسى بن مريم عليه السلام .

[c] والدرجة الثانية غربة الحال

وهذا من الغرباء الذين طُوبَى لهُم

وهو رجلٌ صالحٌ فى زمان فاسدٍ بين قوم فاسدين

أو عالمٌ بين قوم جاهلين

أو صدّيقٌ بين قوم منافقين .

[d] والدرجة الثالثة غربة الهمّة

وهى غربة طلب الحقّ

وهى غربة العارف

[e] لأنّ العارف فى شاهده غريب

ومصحوبه فى شاهده غريب

وموجوده فيما يحمله علم أو يظهره وجد

أو يقوم به رسم أو تطيقه إشارة

أو يشمله اسم غريب .

[f] فغربة العارف غربة الغربة

لأنّه غريب الدنيا وغريب الآخرة .

٧٨ — باب الغرق

116 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴾ .
هذا اسم يشار به فى هذا الباب إلى من توسّط المقام وجاوز حدّ التفرّق .

116 : *a*. C xxxvii 103 — *b*. صحة C¹PYW : صحبة F.

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى استغراق العلم فى عين الحال
وهذا رجلٌ قد ظفر بالاستقامة
وتحقّق فى الإشارة
فاستحقّ صحّة النسبة .

[c] والدرجة الثانية استغراق الإشارة فى الكشف
وهذا رجلٌ ينطق عن موجوده
ويسير مع مشهوده
ولا يُحسّ برعونة رسمه .

[d] والدرجة الثالثة استغراق الشواهد فى الجمع
وهذا رجلٌ شملته أنوار الأوّليّة
وفتح عينه فى مطالعة الأزليّة
فتخلّص من الهمم الدنيّة .

٧٩ — باب الغيبة

117 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ﴾ .

الغيبة التى يشار بها فى هذا الباب على ثلاث درجات :
[b] الدرجة الأولى غيبة المريد فى مَخلص القصد
عن أيدى العلائق
ودرك العوائق
لالتماس الحقائق .

117 : *a.* C xii 84 — *d.* حصن C¹P : حض (*sic*) W*, عين YF.

[c] والدرجة الثانية غيبة السالك

عن رسوم العلم

وعلل السعى

ورُخص الفتور .

[d] والدرجة الثالثة غيبة العارف

عن عيون الأحوال والشواهد والدرجات

فى حصن الجمع .

٨٠ — باب التمكّن

118 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَلا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لا يُوقِنُونَ ﴾ .

التمكّن فوق الطمأنينة

وهو إشارة إلى غاية الاستقرار

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى تمكُّن المريد

وهو أن تجتمع له صحّةُ قصدٍ تسيّره

ولمعُ شهودٍ يحمله

وسعة طريق تروّحه .

[c] والدرجة الثانية تمكُّن السالك

وهو أن تجتمع له صحّةُ انقطاع

وبرقُ كشفٍ

وصفاءُ حالٍ .

118 : *a*. C xxx 60 ; الاستقرار C[1]PYF : الاستغراق W.

" والدرجة الثالثة تمكّن العارف

وهو أن يحصل فى الحضرة

فوق حجب الطلب

لابساً نور الوجود .

IX

قسم الحقائق

119 وأمّا قسم الحقائق فهو عشرة أبواب وهى :

المكاشفة * والمشاهدة * والمعاينة * والحيـاة * والقبض

والبسط * والسكر * والصحو * والاتّصال * والانفصال .

٨١ — باب المكاشفة

120 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَـأَوْحَى إلى عَبْـدِهِ مَا أَوْحَى ﴾ .

المكاشفة مهاداة السرّ بين متباطنين

وهى فى هذا الباب بلوغ ما وراء الحجاب وجوداً

وهى على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى مكاشفة تدلّ على التحقيق الصحيح

وهى أن تكون مستديمة .

[c] فإذا كانت حيناً دون حينٍ

لم يعارضه تفرّق

غير أنّ الغين ربمّا شاب مقامه

[d] على أنه قد بلغ مبلغاً

لا يلفته قاطعٌ

ولا يلويه سببٌ

ولا يقتطعه حظّ

120 : *a*. C LIII 10, C[1] complète par le verset suivant : *(ما كذب الفؤاد ما رأى) * … ; متباطنين YF et Qāšānī : مباطنين C[1]PW ; وجوداً C[1]PYF : وجداً W* — *c*. يعارضه C[1]PYW : يعارضها F ; الغين C[1]PYF : الغير W — *d*. بلفته C[1]PWF : يلتفته Y ; يلويه C[1]PYW : يكونه F ; يقتطعه C[1]PF : يقطعه YW ; حظ C[1]PYW : حد F* — *g*. ترسم C[1]P : رسم YWF.

[c] وهى درجة القاصد

فإذا استدامت فهى الدرجة الثانية .

[f] وأمّا الدرجة الثالثة فمكاشفة عين

لا مكاشفة علم

ولا مكاشفة حال

[g] وهى مكاشفة لا تـذر سمةً تشير إلى التذاذ

أو تُلجئ إلى توقّف

أو تُنزل على ترسّم .

وغاية هذه المكاشفة المشاهدة .

٨٢ — باب المشاهدة

121 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿إنّ فى ذٰلكَ لَذكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أوْ ألْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ .

المشاهدة سقوط الحجاب بتًّا

[b] وهى فوق المكاشفة

لأنّ المكاشفة ولاية النعت

وفيه شىءٌ من بقاء الرسم

والمشاهدة ولاية العين والذات .

وهى على ثلاث درجات :

[c] الدرجة الأولى مشاهدة معرفة

تجرى فوق حدود العلم

فى لوائح نور الوجود

منيخة بفناء الجمع .

121 : *a*. C L 36/37 ; إن فى ذلك . . . قلب : om. W* , أو ألقى . . . شهيد : om. G[1*]
— *b*. وفيه C[1]PWF : وفيها Y — *d*. حبال C[1]PF : جبال Y, خيال W*.

[d] والدرجة الثانية مشاهدة معاينة
تقطع حبالَ الشواهد
وتلبس نعوت القدس
وتخرس ألسنة الإشارات .

[e] والدرجة الثالثة مشاهدة جمعٍ
تجذب إلى عين الجمع
مالكة لصحّة الورود
راكبة بحر الوجود .

٨٣ — باب المعاينة

122 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ﴾ .
المعاينات ثلاث :
إحداها معاينة الأبصار
[b] والثانية معاينة عين القلب
وهي معرفة الشيء على نعته
علماً يقطع الريبة ولا تشوبه حيرة
وهذه معاينةٌ بشواهد العلم .
[c] والمعاينة الثالثة معاينة عين الروح
وهي التي تعاين الحقّ عياناً محضاً
[d] والأرواح إنّما طُهِّرت وأكرمت بالبقاء
لتناغي سناء الحضرة
وتشاهد بهاء العزّة
وتجذب القلوب إلى فِناء الحضرة .

122 : *a*. C xxv 47/45 — *d*. طهرت C¹WF : ظهرت PY ; لتناغي C¹PYW : لتعاين F.

٨٤ — باب الحياة

123 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ .

إسم الحياة فى هذا الباب يشار به إلى ثلاثة أشياء :

[b] الحياة الأولى حياة العلم من موت الجهل

لها ثلاثة أنفاس :

نفس الخوف

ونفس الرجاء

ونفس المحبّة .

[c] والحياة الثانية حياة الجمع من موت التفرقة

لها ثلاثة أنفاس :

نفس الاضطرار

ونفس الافتقار

ونفس الافتخار .

[d] والحياة الثالثة حياة الوجود وهى حياةٌ بالحقّ

لها ثلاثة أنفاس :

نفس الهيبة وهو يميت الاعتلال

ونفس الوجود وهو يمنع الانفصال

ونفس الانفراد وهو يورث الاتّصال

وليس وراء ذلك مَلحظ للنظّارة

ولا طاقة للإشارة .

123 : *a.* C IV 122 — *d.* يمنع C^1PWF : يمتنع Y*.

٨٥ — باب القبض

124 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيراً ﴾ .
القبض فى هذا الباب اسم يشار به إلى مقام الضنائن
الذين ادّخرهم الحقّ اصطناعاً لنفسه
وهم ثلاث فرق :

[b] فرقة قبضهم إليه قبض التوفى
فضنّ بهم على أعين العالمين .

[c] وفرقة قبضهم بسترهم فى لباس التلبيس
وأسبل عليهم أكلّة الرسوم
فأخفاهم عن عيون العالم .

[d] وفرقة قبضهم منهم إليه
فصافاهم مصافاة سرٍّ
فضنّ بهم عليهم .

٨٦ — باب البسط

125 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ﴾ .
البسط أن تُرسَل شواهد العبد فى مدارج العلم
ويُسبَل على باطنه ردآء الاختصاص
وهم أهل التلبيس

124 : a. C xxv 48/46 — b. قبضهم : add. الحق F; إليه PWF : الله C¹*, om. Y*; وقد : C¹PY وأسبل ; Y فسترهم ,C¹ يسترهم : PWF بسترهم .c — C¹P التوق : YWF التوفى أسبل WF; العالم C¹PWF : العالمين Y.
125 : a. C xlii 9/11 — c. مصونه PYWF : مضمونة C¹* — d. معانيهم C¹PYF : معاينتهم W*; تضرب C¹PWF : تصرف Y;

[b] وإنمّا بُسطوا فى ميدان البسط
لأحد ثلاثة معان
لكلّ معنى طائفة .

[c] فطائفةٌ بُسطت رحمةً للخَلق
يباسطونهم ويلابسونهم
فيستضئون بنورهم
والحقائق مجموعة
والسرائر مصونة .

[d] وطائفة بُسطت لقوّة معانيهم وتصميم مناظرهم
لأنّهم طائفة لا تخالج الشواهد مشهودهم
ولا تضرب رياح الرسوم موجودهم
فهم منبسطون فى قبضة القبض .

[e] وطائفة بُسطت أعلاماً على الطريق
وأئمّـةً للهدى
ومصابيح للسالكين .

٨٧ — باب السكر

126 [a] قال الله عزّ وجلّ حاكياً عن كليمه عليه السلام :
﴿ قَالَ رَبِّ أرِنى أنْظُرْ إلَيْكَ ﴾ .
السكر فى هذا الباب اسمٌ يشار به إلى سقوط التمالك فى الطرب
وهذا من مقامات المحبّين خاصّةً
فإنّ عيون الفناء لا تقبله
ومنازل العلم لا تبلغه .

126 : *a*. C vii 139/143 — *d*. نقائص C[1]PWF : يناقض Y.

[b] وللسكر ثلاث علامات :

الضيق عن الاشتغال بالخبر والتعظيم قائم
واقتحام لجّة الشوق والتمكّن دائم
والغرق فى بحر السرور والصبر هائم .

[c] وما سوى ذلك فحيرةٌ تنحلّ اسم السكر جهلاً
أو هيمان يُسمّى باسمه جوراً

[d] وما سوى ذلك فكلّه نقائص البصائر .
كسكر الحرص
وسكر الجهل
وسكر الشهوة

٨٨ — باب الصحو

127 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الحَقّ﴾ .

الصحو فوق السكر
وهو يناسب مقام البسط .

[b] والصحو مقام صاعدٌ عن الانتظار
مُغنٍ عن الطلب
طاهر من الحرج .

[c] فانّ السكر إنّما هو فى الحقّ
والصحو إنّما هو بالحقّ

127 : *a.* C xxxiv 22/23, الحق . . . ماذا : om. Y* — *b.* طاهر C¹YWF : ظاهر P ; الحرج PYWF : الجرح C¹ — *c.* بل الحيرة C¹PYF : بل حيرة W.

وكلّ ما كان فى عين الحقّ لم يخْلُ من حيرة
لا حيرة الشبهة
بل الحيرة فى مشاهدة نور العزّة .

[d] وما كان بالحقّ لم يخْلُ من صحّة
ولم يُخف عليه من نقيصة
ولم تتعاوره علّة .

[e] والصحو من منازل الحياة
وأودية الجمع
ولوائح الوجود .

٨٩ — باب الاتّصال

128 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ .

أيأس العقول فقطع البحث بقوله ﴿أَوْ أَدْنَى﴾ .
وللاتصال ثلاث درجات :
الدرجة الأولى اتّصال الاعتصام
ثمّ اتّصال الشهود
ثمّ اتّصال الوجود .

[b] فاتّصال الاعتصام تصحيح القصد
ثمّ تصفية الإرادة
ثمّ تحقيق الحال .

128 : *a*. Ici se termine F ; C LIII 8-9 ; وللاتصال C¹W : والاتصال PY — *d*. يدرك PYW : يدرى C¹*.

[c] والدرجة الثانية اتّصال الشهود
وهو الخلاص من الاعتلال
والغنى عن الاستدلال
وسقوط شتات الأسرار .

[d] والدرجة الثالثة اتّصال الوجود
وهذا الاتّصال لا يُدرَك منه نعت ولا مقدار
إلاّ اسم معار
ولمح إليه مشار .

٩٠ — باب الانفصال

129 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ ﴾ .
ليس فى المقامات شىءٌ فيه من التفاوت ما فى الانفصال
ووجوهه ثلاثة :
[b] أحدها انفصال هو شرط الاتّصال
وهو الانفصال عن الكونين
بانفصال نظرك إليهما
وانفصال توقّفك عليهما
وانفصال مبالاتك بهما .

[c] والثانى انفصالٌ عن رؤية الانفصال الذى ذكرناه
وهو أن لا يتّزنا عندك فى شهود التحقيق شيئاً
يوصل بالانفصال منهما إلى شىء .

129 : *a*. C III 27/28, 28/30 — *c*. يتزنا Qāšānī : s. p. C[1]Y, يتزيا P, يتريا W — *d*. عين C[1]PY : من عين W*.

« والثالث انفصال » عن الاتّصال

وهو انفصال من شهود مزاحمة الاتّصال عين السبق

فانّ الانفصال والاتّصال

على عُظم تفاوتهما فى الاسم والرسم

فى العـلّة سيّان .

X
قسم النهايات

130 [a] وأمّا قسم النهايات فهو عشرة أبواب وهى :

المعرفة * والفنـاء * والبقـاء * والتحقيق * والتلبيس
والوجود * والتجريد * والتفريد * والجمـع * والتوحيد .

٩١ — باب المعرفة

131 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ﴾ .

المعرفة إحاطة بعين الشىء كما هو

وهى على ثلاث درجات

والخلق فيها ثلاث فِرَق :

[b] الدرجة الأولى معرفة الصفات والنعوت

[وقد] وردت أساميها بالرسالة

وظهرت شواهدها فى الصنعة

[c] بتبصير النور القائم فى السرّ

وطيب حياة العقل لزرع الفكر

وحياة القلب بحسن النظر

بين التعظيم وحسن الاعتبار

[d] وهى معرفة العامّة

التى لا تنعقد شرائط اليقين إلاّ بها .

131 : *a*. C v 86/83, الرسول . . . وإذا : om. W*; فيهـا : add. على W — *b*. وقد W : om. C¹PY — *c*. لزرع C¹PW : بزرع Y — *f*. تنبت C¹Y : تثبت PW; عين C¹YW : علم P*.

[e] وهى على ثلاثة أركان :

أحدها إثبات الصفة باسمها من غير تشبيه

ونَـفْىُ التشبيه عنها من غير تعطيل

والإياس من إدراك كنهها وابتغاء تأويلها .

[f] والدرجة الثانية معرفة الذات

مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات

وهى تنبت بعلم الجمع

وتصفو فى ميدان الفناء

وتستكمل بعلم البقاء

وتشارف عين الجمع .

[g] وهى على ثلاثة أركان :

إرسال الصفات على الشواهد

وإرسال الوسائط على المدارج

وإرسال العبارات على المعالم

وهى معرفة الخاصّة

التى تؤنس من أفق الحقيقة .

[h] والدرجة الثالثة معرفة مستغرقة فى محض التعريف

لا يوصل إليها الاستدلال

ولا يدلّ عليها شاهد

ولا تستحقها وسيلة .

[i] وهى على ثلاثة أركان :

مشاهدة القرب

والصعود عن العلم

ومطالعة الجمع .

وهى معرفة خاصّة الخاصّة .

٩٢ — باب الفناء

132 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۞ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ .

الفناء فى هذا الباب اضمحلال ما دون الحقّ

علماً ۞ ثمّ جحداً ۞ ثمّ حقّاً .

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى فناء المعرفة فى المعروف

وهو الفناء علماً

وفناء العيان فى المعايَن

وهو الفناء جحداً

وفناء الطلب فى الوجود

وهو الفناء حقّاً .

[c] والدرجة الثانية فناء شهود الطلب لإسقاطه

وفناء شهود المعرفة لإسقاطها

وفناء شهود العيان لإسقاطه .

[d] والدرجة الثالثة الفناء عن شهود الفناء

وهو الفناء حقّاً

شائماً برق العين

راكباً بحر الجمع

سالكاً سبيل البقاء .

132 : *a*. C LV 26-27 ; الباب : add. هو Y.

٩٣ — باب البقاء

133 ـ [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَاللهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴾ .

البقاء اسم لما بقى قائماً بعد فناء الشواهد وسقوطها

وهو على ثلاث درجات :

[b] الدرجة الأولى بقاء المعلوم بعد سقوط العلم ، عيناً لا علماً

وبقاء المشهود بعد سقوط الشهود ، وجوداً لا نعتاً

وبقاء ما لم يزل حقّاً ٭ بإسقاط ما لم يكن محواً .

٩٤ — باب التحقيق

134 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ .

التحقيق تلخيص مصحوبك

من الحقّ ٭ ثمّ بالحقّ ٭ ثمّ فى الحقّ

وهذه أسماء درجاته الثلاث .

[b] أمّا درجة تلخيص مصحوبك من الحقّ فأن لا يخالج علمُك علمَه .

وأمّا الدرجة الثانية فأن لا ينازع شهودُك شهودَه

وأمّا الدرجة الثالثة فأن لا يناسم رسمُك سبقَه .

[c] فتسقط الشهادات

وتبطل العبارات

وتفنى الإشارات

133 : a. C xx 75/73 — b. ما لم يزل C[t]PW : من لم يزل Y.
134 : a. C ii 262/260.

٩٥ — باب التلبيس

135 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ ﴾ .

التلبيس تورية بشاهد معار عن موجود قائم

وهو اسم لثلاثة معانٍ :

[b] أوّلها تلبيس الحقّ بالكون على أهل التفرقة
وهو تعليقه الكوائن بالأسباب والأماكن والأحايين

وتعليقه المعارف بالوسائط والقضايا بالحجج والأحكام بالعلل
والانتقام بالجنايات والمثوبة بالطاعات

[c] فأخفى الرضى والسخط
اللذين يوجبان الوصل والفصل
ويُظهران السعادة والشقاوة .

[d] والتلبيس الثانى تلبيس أهل الغيرة
على الأوقات بإخفائها * وعلى الكرامات بكتمانها
والتلبيس بالمكاسب والأسباب
وتعليق الظاهر بالشواهد والمكاسب

[e] تلبيساً على العيون الكليلة * والعقول العليلة
مع تصحيح التحقيق عقداً * وسلوكاً * ومعاينةً [f]
وهذه الطائفة رحمةٌ من الله عزّ وجلّ
على أهل التفرقة والأسباب
فى ملابستهم .

135 : *a*. C vi 9 — *e*. الكليلة C[1]PW : الكلية Y — *f*. توسيعاً C[1]PY : توسعاً W.

[f] والتلبيس الثالث تلبيس أهل التمكّن على العالم
ترحّماً عليهم بملابسة الأسباب
توسيعاً على العالم لا لأنفسهم

[g] وهذه درجة الأنبياء
ثمّ هى للأئمّـة الربانيّين
الصادرين عن وادى الجمع
المشيرين عن عينه .

٩٦ — باب الوجود

136 [a] أطلق الله عزّ وجلّ فى القرآن اسم الوجود صريحاً فى مواضع
فقال : ﴿ يَجِدِ اللهَ غَفُوراً رَحِيماً ﴾
﴿ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّاباً رَحِيماً ﴾
﴿ وَوَجَدَ اللهَ عِنْدَهُ ﴾ .

[b] الوجود اسم للظفر بحقيقة الشىء
وهو اسم لثلاثة معان :
أوّلها وجود علم لـدنّىّ
يقطع علوم الشواهد فى صحّة مكاشفة الحقّ إيّاك .

[c] والثانى وجود الحقّ وجودَ عين
مقتطعاً عن مساغ الإشارة .
والثالث وجود مقام اضمحلال رسم الوجود فيه
بالاستغراق فى الأوّليّة .

136 : *a.* أطلق C¹PY : قد أطلق W; C IV 110; C IV 67/64; C XXIV 39 — *b.* يقطع PW : بقطع C¹, تقطع Y*; صحة C¹YW : صحبة P — *c.* مقتطعاً C¹P : منقطعاً YW; فى الأولية C¹P : فى عين الأزلية Y, om. W*.

٩٧ — باب التجريد

137 ᵃ قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ .

التجريد انخلاع عن شهود الشواهد

وهو على ثلاث درجات :

ᵇ الدرجة الأولى تجريد عين الكشف عن كسب اليقين

والدرجة الثانية تجريد عين الجمع عن درك العلم

والدرجة الثالثة تجريد الخلاص من شهود التجريد .

٩٨ — باب التفريد

138 ᵃ قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَيَعْلَمُونَ أنَّ اللهَ هُوَ الحقُّ المُبِينُ ﴾ .

التفريد اسم لتخليص الإشارة

إلى الحقّ * ثمّ بالحقّ * ثمّ عن الحقّ

ᵇ فأمّا تفريد الإشارة إلى الحقّ فعلى ثلاث درجات :

تفريد القصد عطشاً

ثمّ تفريد المحبّة تلفاً

ثم تفريد الشهود اتّصالاً .

ᶜ وأمّا تفريد الإشارة بالحقّ فعلى ثلاث درجات :

تفريد الإشارة بالافتخار بوحاً

وتفريد الإشارة بالسلوك مطالعةً

وتفريد الإشارة بالقبض غيرةً .

137 : *a.* C XX 12 — *b.* اليقين C[1]PY : النفس W*; الجمع C[1]PY : الحق W*.
138 : *a.* C XXIV 25; لتلخيص PYW : لتخليص C[1].

[d] وأمّا تفريد الإشارة عن الحقّ

فانبساط ببسط ظاهر

يتضمّن قبضاً خالصاً

للهداية إلى الحقّ والدعوة إليه .

٩٩ — باب الجمع

139 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى ﴾

الجمع ما أسقط التفرقة

وقطع الإشارة

وشخص عن الماء والطين

[b] بعد صحّة التمكين

والبراءة من التلوين

والخلاص من شهود الثنويّة

والتنافى من إحساس الاعتلال

والتناقى من شهود شهودها .

[c] وهو على ثلاث درجات :

جمع علم * ثم جمع وجود * ثمّ جمع عين

فأمّا جمع العلم فهو تلاشى علوم الشواهد فى العلم اللدُنىّ صرفاً

فأمّا جمع الوجود فهو تلاشى نهاية الاتّصال فى عين الوجود محقاً

فأمّا جمع العين فهو تلاشى كل ما تقلّه الإشارة فى ذات الحقّ حقًّا .

[d] والجمع غاية مقامات السالكين

وهو طرف بحر التوحيد .

139 : *a.* C VIII 17 — *b.* والتناقى C¹P : والتنافى YW.

١٠٠ — باب التوحيد

140 [a] قال الله عزّ وجلّ : ﴿ شَهِدَ اللهُ أنَّهُ لاَ إلَهَ إلاَّ هُوَ ﴾ .

التوحيد تنزيه الله تعالى عن الحدث

[b] وإنّما نطق العلماء بما نطقوا به
وأشار المحقّقون بما أشاروا إليه فى هذا الطريق
لقصد تصحيح التوحيد .

[c] وما سواه من حال أو مقام
فكلّه مصحوب العلل .

[d] والتوحيد على ثلاثة وجوه :
الوجه الأوّل توحيد العامّة الذى يصحّ بالشواهد
والوجه الثانى توحيد الخاصّة وهو الذى يثبت بالحقائق
والوجه الثالث توحيدٌ قائمٌ بالقِدَم وهو توحيد خاصّة الخاصّة .

141 [a] فأمّا التوحيد الأوّل فهو شهادة أن ﴿ لاَ إلهَ إلاَّ اللهُ ﴾ وحده لا شريك له الأحد الصمد الذى ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۞ وَلَمْ يَكُنْ لهُ كُفُواً أحَدٌ ﴾ .

[b] هذا هو التوحيد الظاهر الجلىّ الذى نفى الشرك الأعظم
وعليه نُصبت القبلة

[c] وبه وُجبت الذمّة
وبه حُقنت الدماء والأموال
وانفصلت دار الإسلام من دار الكفر

140 : *a*. C III 16/18 ; تنزيه PYW : تبرئة C[1]* — *b*. إليه YW et Qāšānī : به C[1]P, add. من حال ومقام W* — *d*. وجوه C[1]PY : أوجه W.
141 : *a*. C XXXVII 34/35, XLVII 21/19 ; C CXII 3-4.

ﺀ وصحّت به الملّة للعامّة
وإن لم يقوموا بحقّ الاستدلال
بعد أن سلموا من الشبهة والحيرة والريبة
بصدق شهادة صحّحها قبول القلب .

ﺀ هذا توحيد العامّة
الذى يصحّ بالشواهد
والشواهد هى الرسالة والصنائع

ﺀ يجب بالسمع
ويُوجَد بتبصير الحقّ
وينمو على مشاهدة الشواهد .

142 ﺀ وأمّا التوحيد الثانى الذى يثبت بالحقائق فهو توحيد الخاصّة .
وهو إسقاط الأسباب الظاهرة
والصعود عن منازعات العقول
وعن التعلّق بالشواهد .

ﺀ وهو أن لا تشهد فى التوحيد دليلاً
ولا فى التوكّل سبباً
ولا للنجاة وسيلةً

ﺀ فتكون مشاهداً سبق الحقّ بحكمه وعلمه
ووضعه الأشياء مواضعها
وتعليقه إيّاها بأحايينها
وإخفائه إيّاها فى رسومها

ﺀ وتُحقّق معرفة العلل
وتسلك سبيل إسقاط الحدث .

[f] هذا توحيد الخاصّة
الذى يصحّ بعلم الفناء
ويصفو فى علم الجمع
ويجذب إلى توحيد أرباب الجمع .

143 [a] وأمّا التوحيد الثالث فهو توحيدٌ اختصّه الحقّ لنفسه واستحقّه بقدره
وألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته
وأخرسهم عن نعته
وأعجزهم عن بثّه .

[b] والذى يشار به إليه على ألسن المشيرين
أنّه إسقاط الحدث وإثبات القِدَم
على أنّ هذا الرمز فى ذلك التوحيد علّة
لا يصحّ ذلك التوحيد إلاّ باسقاطها .

[c] هذا قطب الإشارة إليه على ألسن علماء هذا الطريق
وإن زخرفوا له نعوتاً
وفصّلوه فصولاً

[d] فانّ ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاءً
والصفة نفوراً
والبسط صعوبةً .

[e] وإلى هذا التوحيد شخص أهل الرياضة وأرباب الأحوال
وله قصد أهل التعظيم
وإياه عنىَ المتكلّمون فى عين الجمع .

143 : *b.* بإسقاطها YW : بإسقاطه C¹P — *d.* نفوراً PYW : ثبوراً C¹* — *e.* الأحوال : add. والمقامات Y; وله C¹PW : وإليه Y — *g.* حين C¹PW : خبر Y.

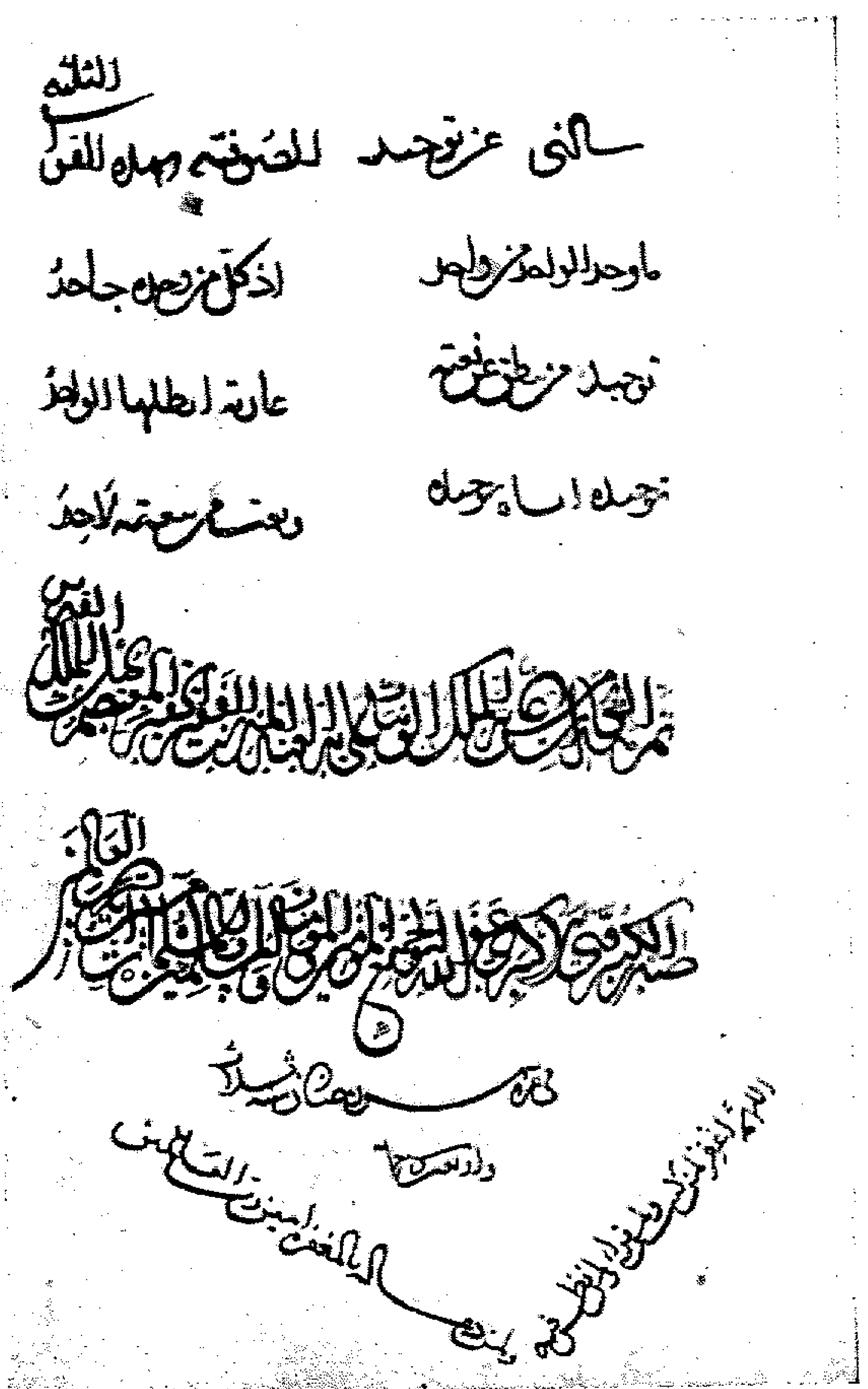
[f] وعليه تصطلم الإشارات
ثمّ لم ينطق عنه لسان
ولم تشر إليه عبارة

[g] فإنّ التوحيد وراء ما يشير إليه مكوّنٌ
أو يتعاطاه حينٌ
أو يقلّه سببٌ .

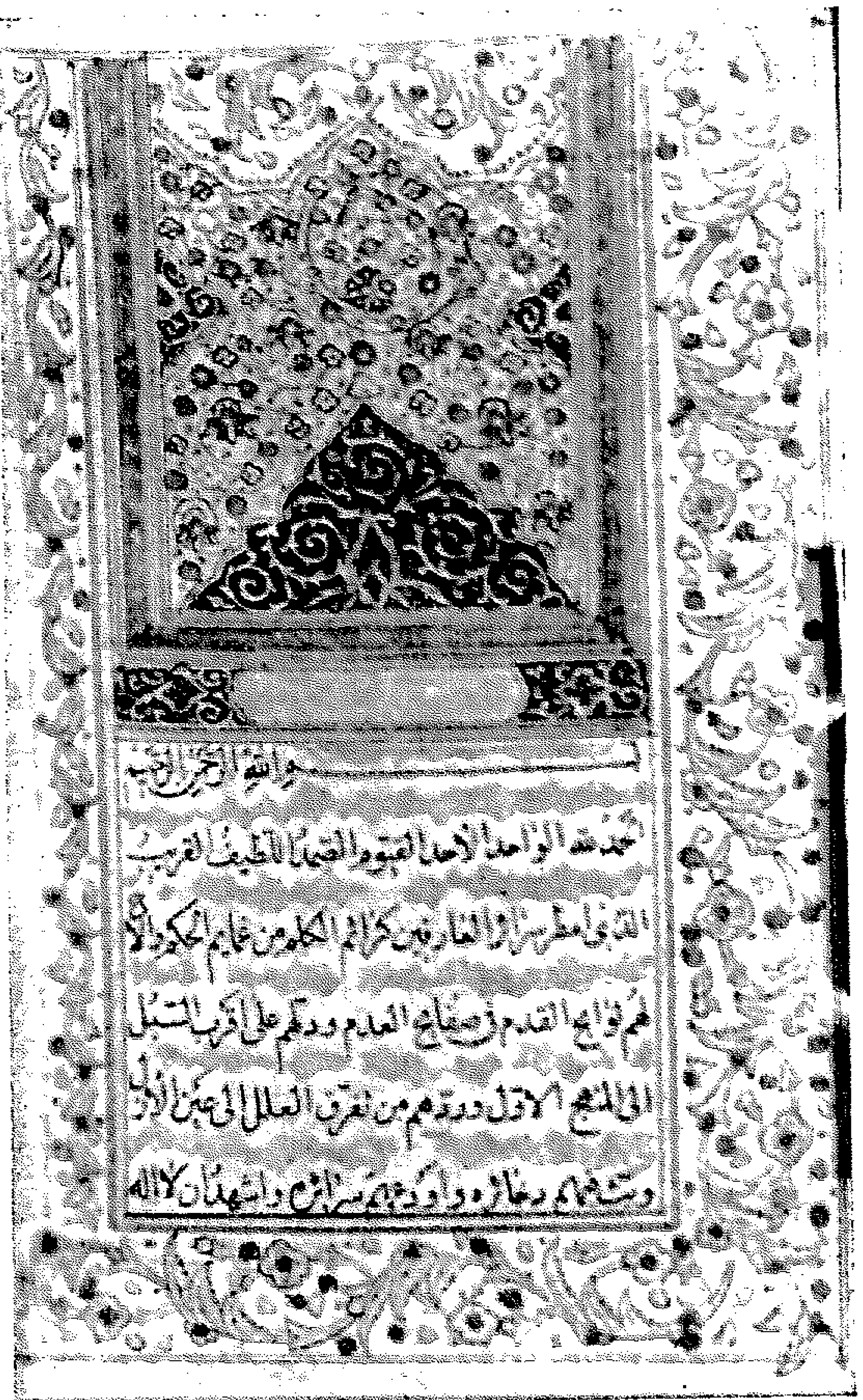
144 [a] وقد أجبت فى سالف الزمان
سائلا سألنى عن توحيد الصوفية
بهذه القوافى الثلاث :

[b] 1 ما وَحَّدَ الواحِدَ مِنْ واحِدٍ * إذْ كُلُّ مَنْ وَحَّدَهُ جاحِدُ
2 تَوْحِيدُ مَنْ يَنْطِقُ عن نَعْتِهِ * عارِيَةٌ أبْطَلَها الواحِدُ
3 تَوْحِيدُهُ إيّاهُ تَوْحِيدُهُ * ونَعْتُ مَنْ يَنْعَتُهُ لاحِدُ

فهرست

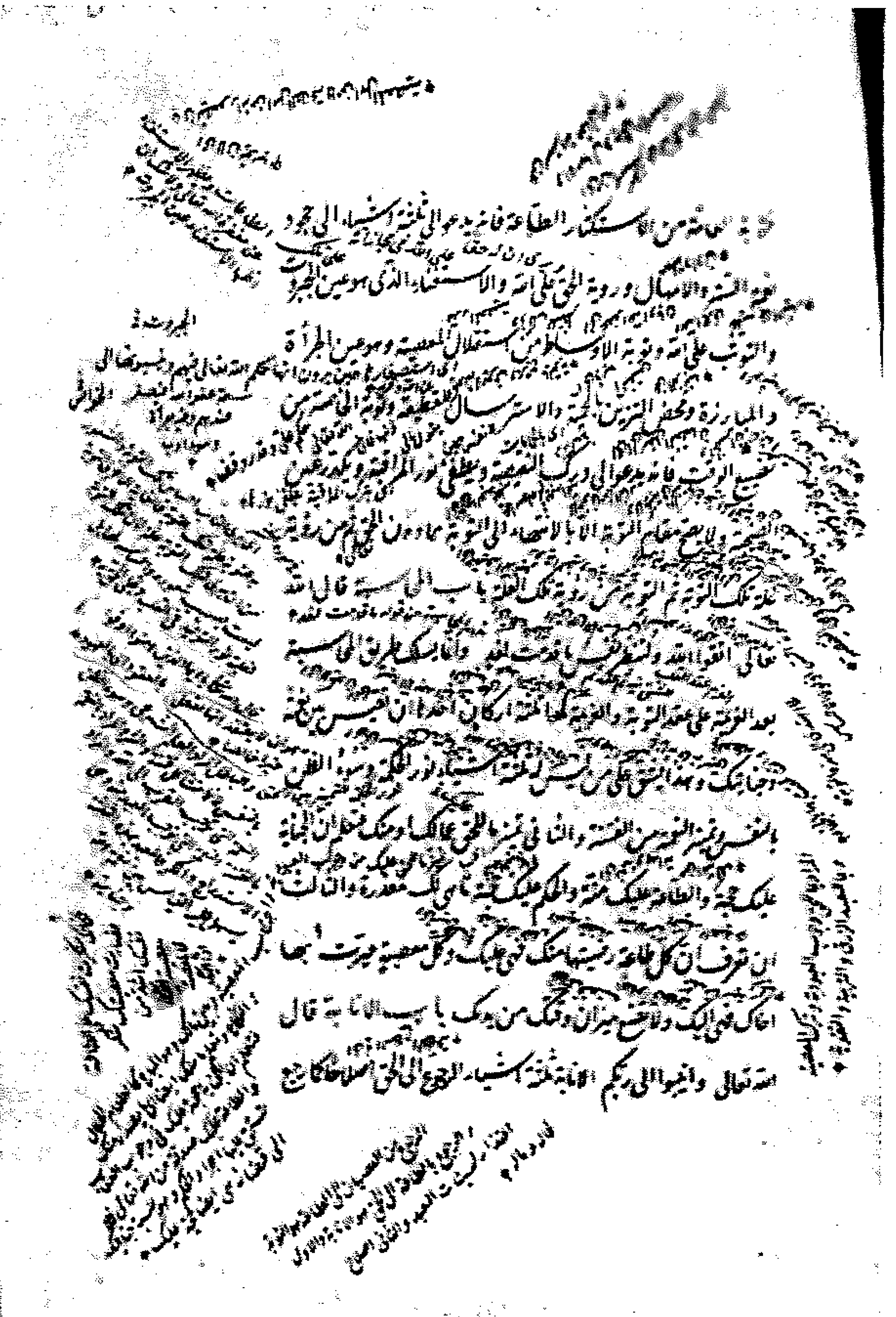


Dernière page de E portant la signature et la date.

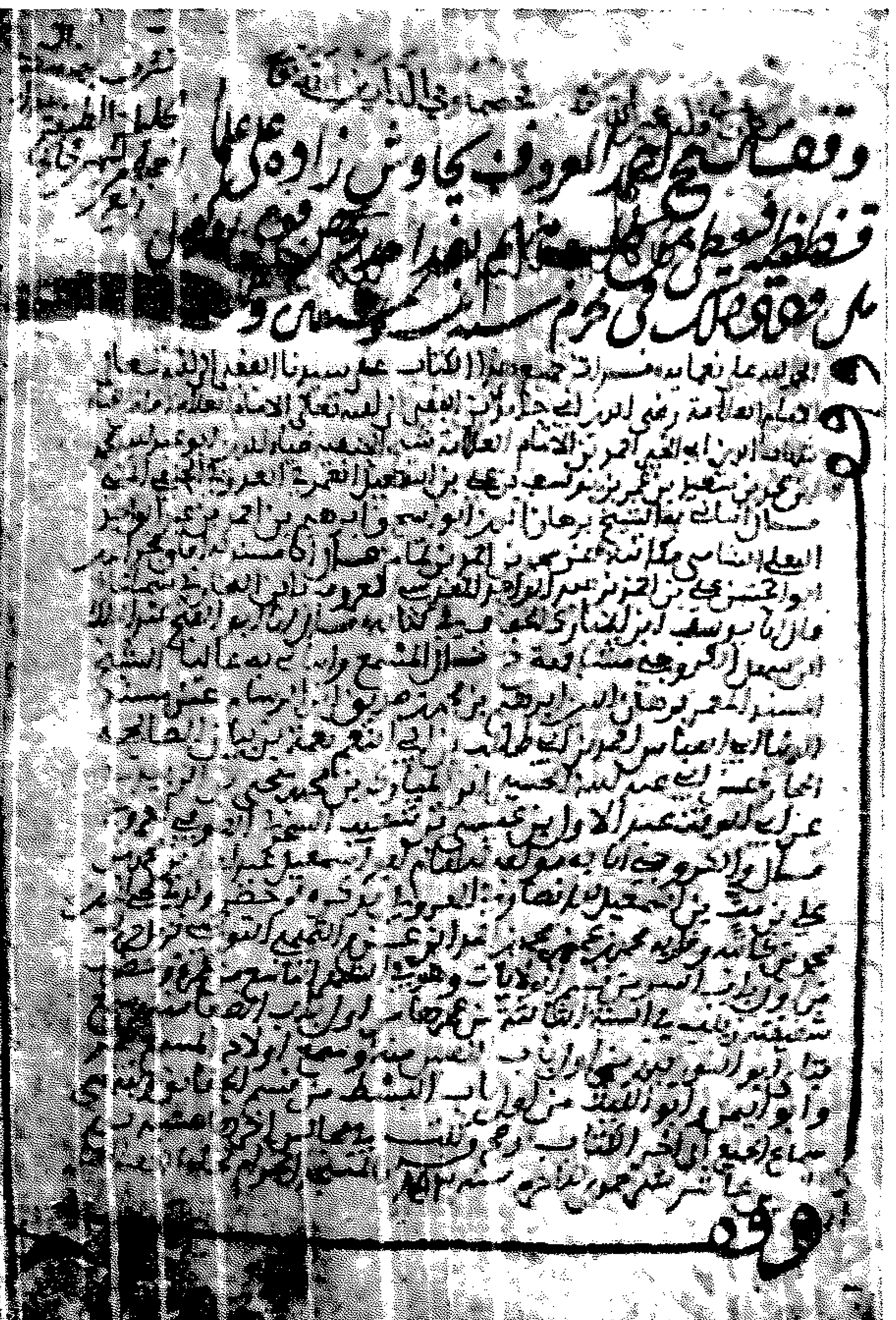


Première page de M enluminée de motifs floraux.

Deux exemples de manuscrits calligraphiés.



Une page particulièrement chargée de N, type de manuscrit ayant servi à l'étude.



Page initiale de V contenant la chaîne de transmission et les témoins du *samāʿ*.

حفظ الحرمة عند المكاشفة وتصفية الوقت
من مراياة الحق وتجريد رؤية الفضل

باب الاخبات

قال الله عز وجل وبشر المخبتين الاخبات من اوايل
مقام الطمانينة وهو ورود المأمن من الرجوع
والتردد وهو على ثلث درجات الدرجة
الاولى ان تستغرق العصمة الشهوة وتستدرك
الارادة الغفلة وتستهوي الطلب السلوة
والدرجة الثانية ان لا ينقض ارادته سبب
ولا يوحش قلبه عارض ولا يقطع الطريق
عليه فتنة والدرجة الثالثة ان يستوي
عنده المدح والذم وتدوم لائمته نفسه
ويعمى عن نقصان الخلق عن درجته

Une page de P, avec indication de variantes dans la marge.

Une page de C¹.

F : début du texte avec l'isnad
(la date se trouve aux lignes 7 et 8)

F : page du titre.

W : page du titre avec son inscription.

W : première page du texte avec l'isnad.

في عين الجمع وعليه تصطلم الاشارات
ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر اليه عبارة
فأن التوحيد وراء ما يشير اليه مكون
او يتعاطاه خبر او ينقله في سالف الزمان
سايلا سالني عن توحيد الصوفية بهذه القوافي الثلث
ما وحد الواحد من واحد * اذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته * عارية ابطلها الواحد
توحيده اياه توحيده
ونعت من ينعته لاحد
كتبه ياقوت المستعصمي

Y : la dernière page avec la signature de Yāqūt al-Mustaʿṣimī.

٢١٠١
كتاب منازل السايرين والتصوف

كتاب منازل السائرين
الى الحق جل سبحانه وتعالى
مما املاه الشيخ الامام
الاجل السيد شيخ الاسلام
ناصر السنة بالحقيقة ابو اسمعيل عبد الله
بن محمد بن علي بن محمد بن احمد بن علي
بن جعفر بن منصور مت الانصاري
نضره الله ورضي عنه

Y : le titre enluminé avec la mention d'un texte dicté par l'auteur.

ه

م

ك

ف

غ

ط

ظ

ض

س

ز

ذ

ر

خ

ح

ت

III. LEXIQUE

II. INDEX DES NOMS PROPRES.

I. INDEX DES CITATIONS CORANIQUES[1].

[1] Pour ce qui concerne les citations du hadith et les allusions qui y sont faites, on se reportera aux paragraphes suivants et aux notes correspondantes : 10, 11, 12, 78 *e*, 82 *a*, 84 *a*, 113 *a*, 115 *b c d*.

Dieu seul fait l'Unique ! C'est Lui-même qui unifie Son unité ! ✢ Et l'homme qui s'y essaie mérite l'épithète d'athée [1].

[1] Nous citons ici la traduction qu'a faite L. Massignon de ces trois vers célèbres (*Passion d'al-Hallaj*, t. 2, p. 788), que les commentateurs monistes et non-monistes ont interprétés différemment. Ibn al-Qaiyim résume les interprétations des uns et des autres pour les refuser également. Peut-être pourrait-on traduire *ʿārīya* (une phrase *vaine*, du verbe *ʿarā*) par une phrase *d'emprunt* (du verbe *ʿāra*). Le sens général est le suivant : quiconque énonce l'unicité de Dieu s'approprie indûment le témoignage que Dieu seul peut porter sur Lui-même et le déforme en le ramenant à sa mesure ; il nie l'unicité qu'il profère, puisqu'en la proférant il se pose en face de Dieu comme libre témoin de Son unicité. Au contraire, le sommet de l'expérience mystique consiste à recevoir en soi, silencieusement et par pure grâce, une irradiation du *tauḥīd* divin (cf. § 143 *a*), sans y rien mêler d'humain. Plutôt que de communion, il faudrait parler ici de *pure transparence* de la créature.

143 [a] Quant à la troisième unification, c'est une unification que Dieu s'est réservée à Lui-même et qu'Il a jugée digne de Sa mesure. Il en a irradié une fulguration vers l'intime du cœur d'un groupe de Ses élus, tout en les rendant muets pour la décrire et incapables de la divulguer. [b] Ce qu'ont pu en dire les langues de ceux qui y ont fait allusion, c'est qu'elle consiste à laisser tomber ce qui vient à l'être et à maintenir la Pré-existence [(1)], bien qu'une telle manière allusive de s'exprimer au sujet de cette unification soit une déficience, dont l'abandon est nécessaire à la perfection de cette unification. [c] C'est là le pôle de ce que les langues des Docteurs de cette Voie ont suggéré, quitte à l'avoir orné de descriptions et à y avoir introduit des subdivisions. [d] Une telle unification, l'expression la fait croître en mystère, la description la fait échapper davantage et l'exposition l'augmente en difficulté. [e] C'est à cette unification que tendent ceux qui pratiquent l'ascèse et ceux qui sont en possession d'états [*mystiques*] [(2)]; c'est elle que prennent pour fin ceux qui pratiquent la révérence, et c'est elle que visent ceux qui dissertent sur l'essence de la concentration [*en Dieu*]. [f] A son propos les allusions perdent racine, puis aucune langue n'en peut parler et aucune expression ne peut la suggérer. [g] En effet, l'unification est au-delà de ce qu'aucun être créé peut suggérer, ou de ce dont aucun moment peut s'emparer [(3)], ou de ce qu'aucun moyen peut supporter.

144 [a] J'avais répondu jadis, à un interrogateur qui m'avait questionné sur l'unification des soufis, par ces trois vers :

[b] Personne ne témoigne réellement de Dieu qu'Il est Unique,
✢ puisque quiconque s'imagine le faire Le renie.

La profession de foi monothéiste de celui qui énonce pareille épithète,
✢ n'est qu'une phrase vaine nullifiée par l'Unique.

[(1)] On pourrait aussi traduire : *c'est qu'elle consiste à faire s'écrouler le contingent et à affirmer la Pré-existence.*

[(2)] *et ceux qui sont en possession d'états mystiques,* add. : *et de demeures.*

[(3)] *aucun moment,* var. : *aucune parole transmise et reçue.*

141 *a* La première unification, c'est l'attestation qu'*il n'est de divinité que Dieu* seul (*Cor.*, XXXVII 34/35, XLVII 21/19), qui n'a pas d'associé, l'Un, l'Immuable, qui *n'a pas engendré et n'a pas été engendré* et à qui *personne n'est égal* (*Cor.*, CXII 3-4). *b* Telle est l'unification extérieure et manifeste, qui bannit l'associationisme majeur. C'est sur elle qu'a été établie la direction de la prière ; *c* c'est par elle que la protection a été rendue obligatoire ; c'est par elle que le sang et les biens ont été épargnés et que la terre d'islam a été séparée de la terre d'infidélité. *d* C'est elle qui fait l'authenticité de la religion pour le Commun-des-Gens, même s'ils ne donnent pas à l'argumentation la place qui lui revient, après qu'ils ont échappé à l'incertitude, à la perplexité et au doute par une profession de foi que l'assentiment du cœur a rendue authentique. *e* Telle est l'unification du Commun-des-Gens, qui trouve son authenticité dans les attestations ; or les attestations, ce sont la mission prophétique et les œuvres [*de Dieu*]. *f* Elle nécessite l'audition, naît du fait d'une clairvoyance que Dieu confère, et croît avec la contemplation des attestations.

142 *a* La deuxième unification, qui s'appuie sur les Réalités, est l'unification des Privilégiés. Elle consiste à laisser tomber les motifs extérieurs, à s'élever au-dessus des discussions des intelligences et de l'attachement aux attestations. *b* Il s'agit pour toi de ne considérer dans l'unification aucun argument, dans le fait de t'appuyer sur Dieu aucun motif, et pour le salut aucune recommandation. *c* [*Ceci*] de manière à contempler la Précession de Dieu dans Son décret, dans Sa science, dans la disposition qu'Il a faite de chaque chose à sa place, dans le lien qu'Il a établi entre les choses et les moments où elles se situent, et dans le fait de les avoir dissimulées sous leurs apparences distinctives [1]. Ainsi tu réaliseras la connaissance des déficiences et tu chemineras dans la voie de l'abandon de ce qui vient à l'être. *e* Telle est l'unification des Privilégiés, qui trouve son authenticité par la science de l'anéantissement, se purifie dans la science de la concentration [*en Dieu*], et attire vers l'unification de ceux qui possèdent la concentration.

[1] *et dans le fait de les avoir dissimulées sous leurs apparences distinctives :* telle était la première signification du déguisement, *talbīs* (cf. § 135 *b* et *c*).

de la considération de leur considération. [c] La concentration comporte trois degrés : une concentration au plan de la science, une concentration au plan de la découverte, et une concentration au plan du réel lui-même. La concentration au plan de la science, c'est l'évanouissement des sciences des attestations dans la science émanant de Dieu, de façon absolue [1]. La concentration au plan de la découverte, c'est l'évanouissement du degré suprême de l'union dans la découverte elle-même, dans un effacement total [2]. Quant à la concentration au plan du réel lui-même, c'est l'évanouissement de tout ce que peut supporter l'allusion, dans l'Essence de Dieu, réellement. [d] La concentration [*en Dieu*] est le terme des demeures des Progressants ; elle est le bord de la mer de l'unification.

100. L'unification (*tauḥīd*).

140 [a] Dieu a dit : *Dieu atteste qu'il n'est de divinité que Lui* (*Cor.*, III 16/18). L'unification consiste à éloigner Dieu de ce qui vient à l'être [3]. [b] Les Docteurs n'ont exprimé ce qu'ils ont exprimé, et les Réalisateurs n'ont suggéré ce qu'ils ont suggéré en cette voie, que dans le but de rectifier l'unification. [c] Tout ce qui existe en dehors d'elle, en fait d'états [*mystiques*] ou de demeures, est accompagné de déficiences [4]. [d] L'unification comporte trois modes : le premier mode est l'unification du Commun-des-Gens qui fonde son authenticité sur les attestations. Le deuxième mode est l'unification des Privilégiés, et c'est celui qui s'appuie sur les Réalités. Le troisième mode est une unification qui repose sur la Préexistence, et c'est l'unification des Privilégiés parmi les Privilégiés.

[1] Il s'agit en somme ici de l'absorption des deux premiers degrés de la science dans son troisième degré (cf. § 85).

[2] Le *degré suprême de l'union* était l'union de la découverte (§ 128 *d*). Il s'agit ici de supprimer la considération de la dualité, qui faisait la déficience intrinsèque de l'union (cf. § 129 *d*).

[3] *ce qui vient à l'être,* c'est-à-dire toute réalité contingente.

[4] *est accompagné de déficiences :* il s'agit ici, non pas des déficiences qui menacent la réalisation parfaite de ces états ou de ces demeures, mais de déficiences intrinsèques, venant de ce qu'ils posent l'homme en face de Dieu. Il semble que ce soit pour commenter cette affirmation qu'Anṣārī composa son petit opuscule sur les *Déficiences des demeures,* dont nous avons parlé plus haut (en note du § 97 *b*).

trois degrés : l'esseulement du propos, par soif ; puis l'esseulement de l'amour, par perte de soi ; puis l'esseulement de la contemplation, par union. *c* L'esseulement de l'allusion [*en ne la faisant que*] par Dieu comporte trois degrés : l'esseulement de l'allusion dans la fierté, en la proclamant ; l'esseulement de l'allusion dans le cheminement, en observant [*toutes ses exigences*] ; l'esseulement de l'allusion dans l'empoignement, par jalousie. *d* Quant à l'esseulement de l'allusion à partir de Dieu, c'est être au large du fait d'un élargissement manifeste, qui recouvre un empoignement pur, pour diriger autrui vers Dieu et l'appeler à Lui [1].

99. La concentration (*ǧamʿ*).

139 *a* Dieu a dit : *Tu n'as point visé quand tu as visé, c'est Dieu qui a visé* (*Cor.*, VIII 17). La concentration est ce qui fait tomber la dispersion, coupe court à l'allusion et s'élève au-dessus de l'eau et de l'argile [2]. *b* Ceci après avoir atteint à la parfaite stabilité, après s'être affranchi du changement, après s'être délivré de la considération de la dualité, après s'être exilé de la sensation de la déficience [3], et après s'être purifié [4]

[1] Ce dernier esseulement correspond au troisième groupe de l'élargissement, décrit au § 125 *e*.

[2] *et s'élève au-dessus de l'eau et de l'argile,* c'est-à-dire de la nature humaine en son conditionnement matériel (cf. § 103 *d*).

[3] *après s'être exilé de la sensation de la déficience :* d'après les deux autres emplois (§ 57 *a* et 123 *d*), c'est bien par *déficience* qu'il convient de traduire le mot *iʿtilāl*. Mais il semble s'agir d'une déficience d'un genre particulier, qui consiste à s'attacher à l'efficience apparente dans laquelle s'affirme le moi. Anṣārī paraît ainsi jouer sur la racine, qui peut évoquer la causalité ou la déficience selon les cas. Ici, il ne s'agit pas de ne plus se sentir déficient, mais de ne plus se reconnaître aucune efficience, toute causalité étant concentrée en Dieu, ce qui fait qu'on se délivre de la déficience que constituait la revendication de la causalité. Le choix du mot *sensation* devient dès lors cocasse, car celui qui a le sentiment de son efficience ne se croit pas déficient, bien au contraire...

[4] *après s'être purifié,* var. : *après s'être exilé.* Il semble que *leur considération* se rapporte au changement, à la dualité et à la déficience. On retrouve la démarche indiquée si souvent au troisième degré des différentes demeures, tendant à concentrer l'attention sur Dieu de façon exclusive.

réalité de la chose. C'est un terme qui recouvre trois significations. La première est la découverte que réalise une science émanant de Dieu, qui coupe court aux sciences des attestations dans la perfection du dévoilement que Dieu te fait [1]. [c] La deuxième est la découverte de Dieu sous mode de vision immédiate, ce qui retranche toute possibilité d'allusion. La troisième est la découverte telle qu'elle se réalise dans la demeure où disparaît la forme de la découverte, du fait de la submersion dans la Primordialité [2].

97. Le dépouillement (*taǵrīd*).

137 [a] Dieu a dit : *Ôte tes sandales!* (*Cor.*, XX 12). Le dépouillement consiste à se défaire de la considération des attestations [3]. Il comporte trois degrés. [b] Le premier degré consiste à dépouiller l'essence du dévoilement, de l'acquisition de la certitude. Le deuxième degré consiste à dépouiller l'essence de la concentration, de la saisie de la science. Le troisième degré est le dépouillement qui consiste à s'affranchir de la considération du dépouillement.

98. L'esseulement (*tafrīd*).

138 [a] Dieu a dit : *Et ils connaîtront que Dieu est la Vérité évidente.* (*Cor.*, XXIV 25). L'esseulement est un terme qui désigne la purification de l'allusion [*en ne la faisant qu'*]à Dieu, puis par Dieu, puis à partir de Dieu. [b] L'esseulement de l'allusion [*en ne la faisant qu'*]à Dieu comporte

[1] *dans la perfection,* var. : *dans la compagnie.* Sur cette *science émanant de Dieu,* voir le § 85 *f.*

[2] *dans la Primordialité,* var. : *dans la source de la Pré-éternité,* ou *dans la Pré-éternité absolue.* Les commentateurs monistes entendent ce passage de la submersion dans l'être absolu de Dieu. Ibn al-Qaiyim le trouve obscur, et c'est aussi l'avis de Zain-ad-Dīn. L'interprétation la plus simple et sans doute la meilleure est qu'on n'a plus égard au fait d'avoir trouvé Dieu, absorbé qu'on est dans la contemplation de Son existence éternelle, antérieure à toute découverte par la créature.

[3] *à se défaire de la considération des attestations,* c'est-à-dire, comme l'indique l'analyse des degrés, de tout ce qui apparaît au cœur comme attestant d'un état spirituel à la mesure de ce dernier.

existe de façon stable. C'est un terme qui recouvre trois significations : *b* La première est le déguisement par Dieu [*de la réalité*] sous les apparences de l'être créé, pour les Gens-de-la-dispersion [1] ; c'est le rattachement par Lui des connaissances aux intermédiaires, des sentences aux preuves, des décrets aux motifs, de la vengeance aux méfaits et de la récompense aux actes d'obéissance. *c* Il a ainsi dissimulé la satisfaction et la colère, qui entraînent nécessairement l'union et la séparation et font apparaître le bonheur et le malheur. *d* Le deuxième déguisement est le déguisement de ceux qui se montrent jaloux de leurs Instants en les cachant, et des prodiges [*qu'ils accomplissent*] en les dissimulant [2] ; c'est le déguisement sous les apparences des acquisitions et des moyens, et le rattachement de l'extérieur aux attestations et aux acquisitions. *e* [*Ceci*] afin de donner le change aux yeux faibles et aux intelligences débiles, tout en parfaisant la réalisation dans l'engagement, le cheminement et la vision. Ce groupe est une miséricorde de Dieu pour les Gens-de-la-dispersion-et-des-moyens, dans leur fréquentation. *f* Le troisième déguisement est le déguisement par lequel les Gens parvenus à la fermeté [3] donnent le change au monde, par miséricorde pour ce dernier, en s'occupant des moyens, afin de mettre à l'aise le monde et non eux-mêmes. *g* C'est le degré des Prophètes, puis aussi celui des Imams du Seigneur, qui reviennent de la vallée de la concentration et donnent des suggestions à partir de l'essence-même de cette dernière.

96. La découverte (*wuǧūd*).

136 *a* Dieu a employé le terme *trouver* dans le Coran, de façon explicite, en plusieurs endroits. Il a dit par exemple : *Il trouve Dieu absoluteur et miséricordieux* (*Cor.*, IV 110), *Ils eussent trouvé Dieu révocateur et miséricordieux* (*Cor.*, IV 67/74), *Et il trouvera Dieu auprès de lui* (*Cor.*, XXIV 39). *b* La découverte est un terme qui signifie s'emparer de la

[1] *pour les Gens de la dispersion,* c'est-à-dire pour ceux qui dispersent leur attention et leur affectivité sur les êtres créés, au lieu de tout concentrer en Dieu.

[2] Ce deuxième déguisement correspond à la deuxième catégorie du secret, cf. § 113 *d* et *e*.

[3] Sur *la fermeté,* voir le § 118.

la contemplation, sous mode de découverte et non sous mode de description extérieure. [*Le troisième degré*] est la subsistance de ce qui n'a jamais cessé d'être[1], comme seul Réel, par la fin mise à ce qui d'abord n'était pas, en l'effaçant.

94. La réalisation (*taḥqīq*).

134 [a] Dieu a dit : *« Eh quoi! ne crois-tu point? »* — *« Si! », répondit* [Abraham], *« mais c'est pour que mon cœur soit tranquille »* (*Cor.*, II 262/260). La réalisation consiste à purifier ton bagage [*de manière que tout y soit*] venant de Dieu, puis par Dieu, puis en Dieu; tels sont les titres de ses trois degrés. [b] Le degré qui consiste à purifier ton bagage [*de manière à ce que tout y soit*] venant de Dieu, c'est que ta science ne vienne pas troubler Sa science. Le deuxième degré, c'est que ta contemplation n'entre pas en litige avec Sa contemplation. Le troisième degré, c'est que ton apparence distinctive n'approche pas Sa Précession[2]. [c] Alors les témoignages tombent, les expressions deviennent vides, et les allusions s'évanouissent.

95. Le déguisement (*talbīs*).

135 [a] Dieu a dit : *Et Nous aurions pour eux déguisé* [la Vérité] *au moyen de ce dont ils la déguisent* (*Cor.*, VI 9). Le déguisement consiste à donner le change, par une attestation d'emprunt[3], sur quelque chose qui

[1] *ce qui n'a jamais cessé d'être,* var. : *Celui qui n'a jamais cessé d'être.* L'analyse de ces trois degrés met bien en valeur l'enchaînement des anéantissements énumérés au § 132 *b*.

[2] Dans le premier degré, la science acquise fait entièrement place à la science que l'on reçoit de Dieu. Dans le deuxième, c'est à Dieu que l'on attribue la contemplation qu'on a de Lui, non à soi-même ; à moins de comprendre, avec ʿAbd-al-Muʿṭī, que l'on ne mêle plus la considération de soi à celle de Dieu. Enfin, dans le troisième degré, Dieu apparaît dans Son antériorité absolue et Son indépendance par rapport à la créature, dont Il a, de toute éternité, disposé à sa guise par Son décret ; l'apparence distinctive, où le moi s'affirme dans son individualité et son efficience, ne saurait s'en approcher.

[3] *par une attestation d'emprunt,* c'est-à-dire par une apparence ne correspondant pas à la réalité qu'elle recouvre.

degré est l'anéantissement de [*toute*] considération de la recherche parce qu'on a mis fin à cette dernière, l'anéantissement de [*toute*] considération de la connaissance parce qu'on a mis fin à cette dernière, et l'anéantissement de [*toute*] considération de la vision parce qu'on a mis fin à cette dernière. *d* Le troisième degré consiste à s'anéantir à la considération de l'anéantissement (c'est là le véritable anéantissement), en observant l'éclair de la vision [1], en s'embarquant sur la mer de la concentration, et en suivant le chemin de la subsistance.

93. La subsistance (*baqā'*).

133 *a* Dieu a dit : *Dieu est bon et perdurable* (*Cor.*, XX 75/73). La subsistance est un terme qui s'applique à ce qui subsiste après l'anéantissement des attestations et leur chute [2]. Elle comporte trois degrés. *b* Le premier degré est la subsistance de l'objet connu après la chute de la science, sous mode de vision et non sous mode de science. [*Le deuxième degré*] est la subsistance de l'objet contemplé après la chute de

du deuxième degré n'aurait plus guère de sens. C'est au sujet que s'en prend ici l'anéantissement, non pas pour en reconnaître l'inexistence et l'identité avec l'objet, comme l'ont pensé les monistes ; mais pour refuser son indépendance et son efficacité. C'est bien ce que suggère la définition du dernier degré de la connaissance (§ 131 *h*). C'est Dieu, objet connu, qui donne la connaissance qu'on a de Lui ; dès lors la connaissance, en tant qu'activité propre du sujet, s'évanouit. Tout est création, action et don de Dieu ; le *rasm,* apparence distinctive de la créature, disparaît. La connaissance qu'on lui attribuait ne mérite plus dès lors qu'on s'y arrête, pas plus d'ailleurs que son anéantissement. Dieu seul, connu, puis vu et découvert, est digne de retenir désormais l'attention, puisque seul réellement subsistant.

[1] *c'est là le véritable anéantissement,* ou encore, comme nous avons traduit plus haut : *c'est l'anéantissement au plan du réel.* Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens de l'expression *barq al-ʿain :* éclair de la vision (ʿAbd-al-Muʿṭī), premières lumières de la concentration parfaite, *ʿain al-jamʿ*, (Tilimsānī et Qāšānī) où l'essence du Progressant s'identifiera à l'Essence absolue (Tustarī), fulgurations de la lumière de la Réalité (Ibn al-Qaiyim et Zain-ad-Dīn).

[2] *les attestations* sont ici les apparences qui étayaient la consistance de la créature dans la science, la vision et la recherche de Dieu.

la découverte (c'est l'anéantissement au plan du réel)[1]. « Le deuxième

[1] Dans l'analyse qu'il fait de ce premier degré, Anṣārī précise ce qu'il entend par la trilogie de la phrase précédente. Ces précisions laissent cependant au texte une part de son obscurité; on le voit bien en consultant les commentateurs. Pour les monistes, l'anéantissement ainsi décrit consiste à reconnaître lucidement que seul existe Dieu, en Son essence. Dans le détail, leurs interprétations diffèrent d'ailleurs quelque peu. Ainsi, pour Tilimsānī, l'on commence par voir qu'il n'existe aucun agent en dehors de Dieu; puis l'on s'aperçoit que les actions de Dieu se ramènent à Ses attributs et Ses attributs à Son essence, ce qui amène à nier l'existence de tout ce qui n'est pas cette dernière; enfin, il y a submersion des actions, des noms et des attributs de Dieu dans l'Essence divine, seule existante. Pour Qāšānī, l'on comprend, puis l'on voit, que Dieu est le seul être existant et que tout le reste n'est que néant; enfin, l'on découvre Dieu par Dieu Lui-même, sans qu'il reste du moi aucun vestige. Pour ce qui est de Tustarī, nous noterons seulement qu'il n'hésite pas à rectifier le texte, préférant parler de *l'anéantissement de la connaissance et de la vision* (du créé) *dans la connaissance et dans la vision* (de Dieu). Avec les commentateurs non-monistes, l'anéantissement change de signification: il ne s'agit plus de reconnaître progressivement l'inexistence du créé, mais de ne plus le prendre en considération. Ainsi, pour ʿAbd-al-Muʿṭī, l'on commence par ne plus connaître que Dieu, puis l'on ne voit plus que Lui, puis l'on se laisse absorber par la découverte savoureuse de Dieu. Au début, on cesse de connaître que l'on connaît, puis l'on cesse de voir que l'on voit; dans ce dernier cas, on parle de *négation* de ce qui n'est pas Dieu, et en particulier de soi-même, en ce sens que tous les êtres créés sont comme inexistants puisqu'ils échappent totalement à la considération. Ibn-al-Qaiyim insiste sur le fait que le créé n'a d'existence que par Dieu, sur qui seul il convient de concentrer son attention et son amour. Si l'on nie le créé, c'est en tant qu'être indépendant, existant par lui-même. Quant à Zain-ad-Dīn, l'anéantissement consiste d'abord pour lui à voir qu'il n'est pas d'agent en dehors de Dieu; c'est donc Lui qui est à la fois l'objet et la cause efficiente de la connaissance. A plus forte raison, Dieu seul peut-il être la cause de la vision qu'on a de Lui, et cela en Lui-même, les actions extérieures de Dieu se ramenant à Ses attributs, qui se ramènent à leur tour à Son essence. La saisie de ce fait amène à nier le créé, en ce sens que celui-ci est comme inexistant, ne possédant par lui-même ni efficience, ni existence. Enfin, toute apparence distinctive cessant, c'est par l'action de Dieu que l'on constate la réalité de la disparition de ce qui n'est pas Lui.

Personnellement, nous sommes porté à croire que l'interprétation de Zain-ad-Dīn est la bonne. *L'anéantissement de la connaissance dans l'objet connu* ne signifie pas le fait de ne plus prendre en considération l'acte par lequel on connaît, ne laissant ainsi en présence que deux termes : le sujet et l'objet; sans quoi la description

prétation. *f* Le deuxième degré est la connaissance de l'Essence [*divine*], en faisant tomber la distinction entre les Attributs et l'Essence; elle croît [1] grâce à la science de la concentration, se purifie dans le vaste champ de l'anéantissement, se parfait par la science de la subsistance et approche de la concentration parfaite. *g* Elle repose sur trois fondements : ramener les attributs aux attestations [*de l'Essence divine*], ramener les intermédiaires aux sentiers [*conduisant graduellement à Dieu*], ramener les expressions aux repères [*jalonnant l'itinéraire spirituel*] [2]. Telle est la connaissance des Privilégiés, que l'on aperçoit à l'horizon de la Réalité. *h* Le troisième degré est une connaissance submergée dans le pur acte de Celui qui la donne; aucune argumentation n'y fait parvenir, aucune attestation n'y conduit, et aucune recommandation ne la mérite. *i* Elle repose sur trois fondements : la contemplation de la proximité, l'élévation au-dessus de la science, et la considération attentive de la concentration [*en Dieu*]. Telle est la connaissance des Privilégiés parmi les Privilégiés.

92. L'anéantissement (*fanā'*).

132 *a* Dieu a dit : *Toux ceux qui sont sur la terre sont périssables, alors que subsistera la face de ton Seigneur* (*Cor.*, LV 26-27). L'anéantissement, dans ce chapitre, c'est la disparition de ce qui est en-deçà de Dieu, au plan de la science, puis au plan de la négation, puis au plan du réel. Il comporte trois degrés. *b* Le premier degré est l'anéantissement de la connaissance dans l'objet connu (c'est l'anéantissement au plan de la science), l'anéantissement de la vision dans l'objet vu (c'est l'anéantissement au plan de la négation), et l'anéantissement de la recherche dans

[1] *elle croît*, var. : *elle s'affermit.*

[2] Les trois fondements ici évoqués ne sont que les applications diverses d'une même démarche, qui consiste à ne reconnaître en tout (attributs divins, moyens d'aller à Dieu, expressions de la Révélation ou des maîtres spirituels) que des indications orientant vers Dieu Lui-même, considéré en Son essence, c'est-à-dire indépendamment de toute relation avec le créé.

En effet, séparation et union, quelque grande que soit leur différence dans le nom et les apparences distinctives, sont égales dans la déficience.

X. SECTION DES SUPRÊMES DEMEURES (*NIHĀYĀT*).

130 La section des Suprêmes Demeures comprend dix chapitres. Ce sont : la connaissance, l'anéantissement, la subsistance, la réalisation, le déguisement, la découverte, le dépouillement, l'esseulement, la concentration et l'unification.

91. La connaissance (*ma'rifa*)[1].

131 a Dieu a dit : *Quand ils entendent ce qu'on a fait descendre vers l'Envoyé, tu les vois répandre des larmes, de leurs yeux, à cause de ce qu'ils connaissent de la Vérité* (*Cor.*, V 86/83). La connaissance consiste à comprendre la chose elle-même, telle qu'elle est[2]. Elle comporte trois degrés et les gens qui en jouissent se divisent en trois groupes. b Le premier degré est la connaissance des Attributs [*divins*], dont les noms sont donnés dans la Révélation et dont les attestations apparaissent dans la Création. c [*Ceci*] grâce à la clairvoyance donnée par la lumière qui se tient dans l'intime de la conscience, à la fécondité de la vie de l'intelligence due à l'ensemencement de la pensée, et à la vie du cœur qu'entretient la justesse du regard [*s'exerçant*] entre la révérence et la considération attentive. d Telle est la connaissance du Commun-des-Gens, sans laquelle les conditions de la certitude ne sauraient être réunies. e Elle repose sur trois fondements : affirmer l'attribut [*divin*] tel que son nom le désigne sans se livrer à des assimilations, en bannir l'assimilation sans en évacuer la réalité, désespérer d'en saisir le sens profond et d'en vouloir l'inter-

[1] Les *Ṭabaqāt aṣ-Ṣufīya* s'achèvent sur un long développement concernant la *Connaissance* au cours duquel l'essentiel de ce chapitre est cité, traduit en persan et commenté par Anṣārī lui-même (ms. Nafiz P. 426, fol. 230 *a* - 245 *a;* noter que le fol. 244 est à remettre à sa vraie place, entre les fol. 238 et 239).

[2] *Comprendre* (*iḥāṭa*) est à prendre ici au sens fort, étymologique, ce qui amène Ibn al-Qaiyim à rejeter la définition d'Anṣārī si la Connaissance doit avoir pour objets les choses divines.

89. L'union (*ittiṣāl*).

128 *a* Dieu a dit : *Puis il s'approcha et demeura suspendu ✠ et fut à deux arcs ou moins* (*Cor.*, LIII 8-9). Il a fait désespérer les intelligences et coupé court à l'investigation en disant *ou moins*. L'union possède trois degrés : le premier degré est l'union de qui se cramponne à Dieu [1], puis [*vient*] l'union de la contemplation, puis l'union de la découverte. *b* L'union de qui se cramponne à Dieu consiste à corriger le propos, puis à purifier la volonté, puis à réaliser l'état [*mystique*]. *c* Le deuxième degré est l'union de la contemplation ; elle consiste à se délivrer de la déficience, à pouvoir se passer de l'argumentation, et à mettre fin à la dispersion des consciences. *d* Le troisième degré est l'union de la découverte ; on ne peut saisir d'une telle union ni qualité ni mesure, mais seulement un nom d'emprunt et un regard que l'on suggère allusivement.

90. La séparation (*infiṣāl*).

129 *a* Dieu a dit : *Dieu vous met en garde à l'égard de Lui-même* (*Cor.*, III 27/28, 28/30). Rien parmi les demeures ne comporte autant de diversité que la séparation. Ses modes sont au nombre de trois. *b* Le premier d'entre eux est une séparation qui est condition de l'union ; c'est te séparer des deux mondes créés, en cessant de les regarder, en cessant de t'y arrêter, et en cessant d'y faire attention. *c* Le deuxième [*mode*] consiste à te séparer de la vision de la séparation dont nous venons de parler ; c'est que, dans la considération de la réalisation, les deux mondes n'aient à tes yeux aucun poids [2] qui permette d'arriver à quelque chose par le fait même de te séparer d'eux. *d* Le troisième [*mode*] consiste à te séparer de l'union ; c'est là une séparation nécessitée par la vision de la gêne que cause l'union à la Précession en son absolu [3].

[1] *l'union de qui se cramponne à Dieu*, cf. § 30 *e*.

[2] *n'aient à tes yeux aucun poids*, var. : *ne se revêtent à tes yeux de rien, ne paraissent rien à tes yeux.*

[3] *la gêne que cause l'union à la Précession absolue ;* il s'agit de la Précession absolue de Dieu et de Son décret. L'union en gêne l'affirmation dans la mesure où elle présuppose chez l'homme la conscience de sa dualité avec Dieu, de son autonomie et de son efficience. C'est cette considération du moi qui fait la déficience intrinsèque de la séparation comme de l'union.

[c] Hormis cela, il n'y a que perplexité à laquelle on donne le nom d'ivresse par ignorance, ou affolement qu'on appelle ainsi à tort. [d] Hormis cela, il n'y a que déficiences des yeux du cœur [1] comme l'ivresse de la convoitise, l'ivresse de l'ignorance et l'ivresse de la passion.

88. La lucidité (*ṣaḥw*).

127 [a] Dieu a dit : *Quand enfin la frayeur sera bannie de leur cœur, ils demanderont : « Qu'a dit votre Seigneur? » Et l'on répondra : « La vérité! »* (*Cor.*, XXXIV 22/23). La lucidité est supérieure à l'ivresse ; elle est apparentée à la demeure de l'élargissement [2]. [b] La lucidité est une demeure s'élevant au-dessus de l'attente, dispensant de la recherche et pure de [*toute*] angoisse. [c] Il n'y a en effet d'ivresse qu'au sujet de Dieu [3], alors qu'il n'y a de lucidité que par Dieu ; or rien de ce qui porte sur Dieu Lui-même n'est exempt de perplexité, non la perplexité du doute, mais la perplexité [*que l'on éprouve*] dans la contemplation de la lumière de la Puissance [*divine*]. [d] [*Au contraire*], rien de ce qui est [*réalisé*] par Dieu n'est exempt d'authenticité, ni ne donne lieu à la crainte de quelque imperfection, ni ne donne prise à quelque déficience. [e] La lucidité fait partie des étapes de la vie, des vallées de la concentration, et des fulgurations de la découverte [4].

[1] *hormis cela, il n'y a que déficiences des yeux du cœur,* var. : *tout ce qui existe à part ça s'oppose aux yeux du cœur,* les empêchant d'être perspicaces.

[2] Sur *la demeure de l'élargissement,* voir le § 125. Zain-ad-Dīn précise les ressemblances entre les deux demeures : d'une part, la lucidité (on pourrait traduire aussi *le dégrisement*) est corrélative à l'ivresse, de même que l'élargissement est corrélatif à l'empoignement ; d'autre part, dans la lucidité comme dans l'élargissement, le comportement extérieur du soufi se conforme à toutes les exigences de la science religieuse.

[3] *au sujet de Dieu* (*fī l-Ḥaqq*), ou encore : *en Dieu.*

[4] *Vie* (§ 123), *concentration* (§ 139), *découverte* (§ 136) constituent, avec la *lucidité* qui en relève, les traits essentiels de l'idéal d'Anṣārī à la fin de sa carrière spirituelle. La supériorité de la lucidité sur l'ivresse, affirmée dès le début de ce chapitre, n'est pas simplement chez lui une conclusion théorique ; elle exprime l'aboutissement d'une longue évolution où ivresse et amour ont d'abord été expérimentés comme la Voie par excellence (cf. le dernier chapitre des *Cent Terrains*), puis dépassés.

le plaid de l'appartenance spéciale ; [*ceux qu'il affecte*] sont ainsi gens de déguisement. [b] Ils ne sont mis au large dans le vaste champ de l'élargissement que pour l'une des trois raisons [*que nous allons dire*], à chacune desquelles correspond un groupe de spirituels. [c] Un [*premier*] groupe se trouve mis au large par miséricorde pour les hommes : ils les mettent à l'aise et se mêlent à eux, et eux s'éclairent à leur lumière, [*ceci*] tout en sauvegardant l'assemblement des réalités [*spirituelles*] et la protection des secrets. [d] Un [*deuxième*] groupe se trouve mis au large eu égard à la vigueur de leurs idéaux et à la stabilité de leurs perceptions ; ils forment en effet un groupe pour qui les attestations ne troublent pas ce qu'ils ont vu et les vents des apparences ne cinglent pas [(1)] ce qu'ils ont trouvé. Ils sont au large dans la poigne de l'empoignement. [e] Un [*troisième*] groupe se trouve mis au large pour servir de repères sur la Voie, d'imams dans la bonne direction et de luminaires pour [*éclairer*] les Progressants [(2)].

87. L'IVRESSE (*sukr*).

126 [a] Dieu a dit, rapportant les paroles de Son Interlocuteur [*Moïse*] : *Il dit : Seigneur, donne-moi possibilité de Te regarder!* (*Cor.*, VII 139/143). L'ivresse, dans ce chapitre, est un terme qui sert à suggérer le fait de cesser de se posséder sous le coup de l'émotion. Ceci fait partie des demeures qui appartiennent en propre aux Amants, car les principes essentiels de l'anéantissement ne l'admettent pas et les étapes de la science n'y atteignent pas [(3)]. [b] L'ivresse [*authentique*] possède trois signes caractéristiques : la peine à s'occuper de la Parole Reçue tout en la révérant, le saut aveugle dans l'abîme de la nostalgie tout en demeurant ferme, et la submersion dans la mer de la liesse, la patience étant éperdue.

[(1)] *ne cinglent pas*, var. : *n'emportent pas de droite et de gauche.*

[(2)] Ce troisième groupe semble correspondre assez exactement au troisième déguisement, cf. § 137 *f* et *g*.

[(3)] *les principes essentiels de l'anéantissement ne l'admettent pas,* car l'ivresse connote une affirmation du moi qui ne peut plus se posséder ; *et les étapes de la science n'y atteignent pas,* car elle est un état (*ḥāl*) qui advient inopinément et qu'on éprouve. Les commentateurs rappellent à ce propos la situation de l'amour sur l'itinéraire spirituel, telle qu'elle a été définie au § 97 *b*.

85. L'EMPOIGNEMENT (*qabḍ*).

124 [a] Dieu a dit : *Puis Nous l'avons ramenée à Nous avec facilité* (*Cor.*, XXV 48/46). L'empoignement, dans ce chapitre, est un terme qui sert à indiquer la demeure de ceux qui sont gardés jalousement, Dieu les conservant à part afin de se les réserver pour Lui-même [1]. Ils constituent trois groupes. [b] Un [*premier*] groupe se trouve empoigné par Dieu de l'empoignement du rappel à Lui [2] ; Il les garde jalousement pour Lui en les soustrayant aux regards des mondes. [c] Un [*deuxième*] groupe se trouve empoigné par Dieu qui les couvre du vêtement du déguisement [3], qui fait tomber sur eux les moustiquaires des apparences distinctives, et qui les cache aux yeux du monde. [d] Un [*troisième*] groupe se trouve ramené d'eux-mêmes vers Lui ; Il leur a témoigné Son amitié dans le secret, et les a gardés jalousement en les soustrayant à eux-mêmes [4].

86. L'ÉLARGISSEMENT (*basṭ*).

125 [a] Dieu a dit : *Il vous disperse par ce moyen* (*Cor.*, XLII 9/11). L'élargissement consiste [*pour Dieu*] à orienter les attestations du serviteur dans les sentiers de la science [5], et à laisser tomber sur son intérieur

[1] Allusion à un hadith (voir § 82 *a* et la note correspondante) et à *Cor.*, XX 43/41 (cf. § 82 *f*).

[2] *de l'empoignement du rappel à Lui* (cf. *Cor.*, III 48/55 et 191/193, VI 60, VII 123/126, X 47/46 et 104, XII 102/101, XIII 40, XVI 72/70, XXXIX 43/42, XL 77). Dans le Coran, il s'agit presque toujours du rappel à Dieu au moment de la mort ou du sommeil. Les commentateurs s'accordent, à tort ou à raison, pour dire que ce n'est pas ici le sens ; selon eux, Anṣārī n'aurait fait qu'user d'une métaphore pour désigner ceux qui, morts au monde, se retirent dans la solitude, ou encore ceux que personne ne remarque (cf. § 113 *c*). Var. : *de l'empoignement de la protection.*

[3] *qui les couvre du vêtement du déguisement,* cf. § 113 *d* et *e,* 135.

[4] *en les soustrayant à eux-mêmes,* cf. § 113 *f* et *g*. Il semble ainsi que l'on puisse relever une correspondance assez exacte entre les trois groupes de l'empoignement et les trois catégories du secret (§ 113).

[5] *à orienter les attestations du serviteur dans les sentiers de la science :* selon la plupart des commentateurs, *les attestations* (*šawāhid*) désignent ici les apparences extérieures, le comportement, les actions qui témoignent de l'état du soufi aux yeux de son entourage.

[*par mode*] de concentration, qui attire vers l'essence de la concentration [*en Dieu*] [1], possède la perfection de l'arrivée et s'embarque sur la mer de la découverte.

83. La vision (*muʿāyana*).

122 [a] Dieu a dit : *Ne vois-tu point comment ton Seigneur a étendu l'ombre?* (*Cor.*, XXV 47/45). Les visions sont au nombre de trois. L'une d'elles est la vision des organes de la vue. [b] La deuxième est la vision de l'œil du cœur. C'est connaître la chose selon ses qualités descriptives, d'une science qui coupe court au doute et que ne brouille aucune perplexité; c'est là une vision par les attestations de la science. [c] La troisième vision est la vision de l'œil de l'esprit; c'est celle qui regarde Dieu d'un regard pur. [d] [*En effet*] les esprits n'ont été purifiés et honorés de la subsistance que pour s'élever vers la sublimité de la Majesté [2], pour contempler la splendeur de la Puissance, et pour attirer les cœurs vers les parvis de la Majesté.

84. La vie (*ḥayāh*).

123 [a] Dieu a dit : *Eh quoi! celui qui était mort, que Nous avons revivifié...* (*Cor.*, VI 122). Le terme de vie, dans ce chapitre, sert à indiquer trois choses. [b] La première vie est la vie de la science, arrachant à la mort de l'ignorance; elle possède trois souffles vitaux : le souffle de la crainte, le souffle de l'espérance, et le souffle de l'amour. [c] La deuxième vie est la vie de la concentration, arrachant à la mort de la dispersion; elle possède trois souffles vitaux : le souffle de la nécessité, le souffle du besoin, et le souffle de la fierté. [d] La troisième vie est la vie de la découverte; c'est une vie par Dieu, qui possède trois souffles vitaux: le souffle de la crainte respectueuse qui fait mourir la déficience, le souffle de la découverte qui empêche la séparation, et le souffle de l'esseulement [*passif*] qui confère l'union. Il n'existe au-delà de cela ni objet de regard pour les spectateurs, ni capacité pour l'allusion.

[1] Sur *l'essence de la concentration*, c'est-à-dire la concentration parfaite, cf. § 137 *b* et 143 *e*.

[2] *n'ont été purifiés*, var. : *ne sont apparus; que pour s'élever vers la sublimité de la Majesté*, var. : *que pour voir la sublimité de la Majesté*.

[*sous mode*] de science, ni un dévoilement [*sous mode*] d'état [*mystique*]. *g* C'est un dévoilement qui ne laisse aucune marque indiquant la jouissance, ou obligeant à s'arrêter, ou invitant à faire halte pour observer quelque trace. Le terme de ce dévoilement est la contemplation.

82. La contemplation (*mušāhada*).

121 *a* Dieu a dit : *En vérité, il y a certes là un Rappel pour qui a un cœur, prête l'oreille et est témoin* (*Cor.*, L 36/37). La contemplation, c'est la chute du voile de façon décisive. *b* Elle est supérieure au dévoilement, car le dévoilement est du domaine de la qualification qui comporte une certaine subsistance de la forme distinctive, alors que la contemplation est du domaine de la chose elle-même et de l'essence [1]. La contemplation comporte trois degrés. *c* Le premier degré est une contemplation [*par mode*] de Connaissance, qui suit sa course au-dessus des limites de la science, dans les fulgurations de la lumière de la découverte, faisant halte dans les parvis de la concentration [2]. *d* Le deuxième degré est une contemplation [*par mode*] de vision, qui rompt les cordes des attestations, revêt des attributs de la sainteté et rend muettes les langues des allusions. *e* Le troisième degré est une contemplation

(Tustarī), dévoilement par pur dévoilement sans intervention des puissances (Zain-ad-Dīn), etc.

[1] *qui comporte*, var. : *et elle comporte*. Selon la plupart des commentateurs, Anṣārī veut dire ici que le dévoilement porte sur les attributs divins, ceux-ci connotant une relation avec le monde créé ; dès lors, leur considération *comporte une certaine subsistance de la forme distinctive*, à savoir le terme créé de cette relation, qui s'identifie plus ou moins avec le soufi, sujet du dévoilement. Prenons par exemple le dévoilement de la miséricorde de Dieu ou de Sa générosité ; il connote la considération de l'homme, objet de sa bonté ou de ses largesses. L'attention s'en trouve dispersée de quelque manière. Au contraire, la contemplation a pour objet Dieu « en son essence », c'est-à-dire en Lui-même, indépendamment de toute relation à la créature.

[2] *les parvis* (*finā'*), autre lecture possible : *l'anéantissement* (*fanā'*). Sur *la Connaissance*, voir le § 131. Le terme est à prendre ici dans son sens technique, comme d'ailleurs *la science* (§ 85), *la découverte* (§ 136) et *la concentration* (§ 139).

IX. SECTION DES RÉALITÉS (*ḤAQĀ'IQ*).

119 La section des Réalités comprend dix chapitres. Ce sont : le dévoilement, la contemplation, la vision, la vie, l'empoignement, l'élargissement, l'ivresse, la lucidité, l'union, et la séparation.

81. Le dévoilement (*mukāšafa*).

120 [a] Dieu a dit : *Il révéla alors à son Serviteur ce qu'il révéla* (*Cor.*, LIII 10). Le dévoilement, c'est la confidence du secret entre deux amis intimes ; dans ce chapitre, c'est atteindre ce qui est au-delà du voile en le découvrant [(1)]. Le dévoilement comporte trois degrés. [b] Le premier degré est un dévoilement qui amène à la réalisation authentique [(2)]. De soi, un tel dévoilement devrait être quelque chose de permanent. Lorsqu'il a lieu seulement à certains moments, aucune dispersion ne vient [*pour autant*] distraire celui qu'il affecte [(3)], bien que le brouillard trouble parfois sa demeure. [d] [*Ceci*] quoiqu'il ait atteint un point où aucun obstacle ne le détourne, où aucun moyen ne distrait son attention, et où aucun appétit ne s'empare de lui. [e] C'est là le degré de celui qui est dans la demeure du propos [(4)] ; si [*au contraire*] le dévoilement dure de façon permanente, c'est le deuxième degré. [f] Quant au troisième degré, c'est un dévoilement [*sous mode*] de vision [(5)] et ni un dévoilement

(1) *en le découvrant :* le terme est à entendre en son sens technique, tel qu'il sera défini et analysé au § 136.

(2) *qui amène à la réalisation* (ou *à la vérification*) *authentique :* même remarque ; voir le § 134.

(3) *celui qu'il affecte,* var. : *ce dévoilement* (pronom affixe féminin).

(4) *c'est là le degré de celui qui est dans la demeure du propos* (*al-qāṣid*) : Zain-ad-Dīn précise à juste titre qu'il s'agit ici du deuxième degré de cette demeure, décrit au § 73 *c*.

(5) *un dévoilement sous mode de vision,* selon l'interprétation de ʿAbd-al-Muʿṭī ; c'est-à-dire assurant un contact immédiat avec l'objet sous l'effet de la lumière divine. L'expression *mukāšafat ʿain* a été comprise de façon très diverse par les commentateurs : dévoilement portant sur la réalité-même et non sur ses apparences (Tilimsānī et Bārizī), dévoilement s'opérant par l'œil de la réalité, ou par la réalité-même (*Qāšānī*), dévoilement avec anéantissement du moi et subsistance en Dieu

79. L'absence (*ġaiba*).

117 [a] Dieu a dit : *Puis il se détourna d'eux et s'écria : «Hélas! Ô Joseph!»* (*Cor.*, XII 84). L'absence à laquelle on fait allusion dans ce chapitre comporte trois degrés. [b] Le premier degré est l'absence du *murīd,* [*parvenu*] au lieu où son propos n'est plus en danger [1], [*absence*] qui le met hors de prise des liens et hors d'atteinte des empêchements, en quête qu'il est des Réalités. [c] Le deuxième degré est l'absence du Progressant, [*loin*] des déterminations extérieures de la science, des déficiences de l'effort, et des dispenses de la tiédeur. [d] Le troisième degré est l'absence du Connaissant, hors de vision des états [*mystiques*], des attestations et des degrés, dans la place forte de la concentration [*en Dieu*] [2].

80. La fermeté (*tamakkun*).

118 [a] Dieu a dit : *Que ne t'ébranlent point ceux qui ne sont pas convaincus!* (*Cor.*, XXX 60). La fermeté est supérieure à la quiétude; c'est une manière de suggérer le sommet de la stabilité [3]. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré est la fermeté du *murīd;* elle consiste à ce que soient réunis pour lui une perfection de propos qui le fasse marcher, un scintillement de vision qui le pousse, et une largeur de route qui l'apaise. [c] Le deuxième degré est la fermeté du Progressant; elle consiste à ce que soient réunis pour lui une perfection de détachement, un éclair de dévoilement, et une pureté d'état [*mystique*]. [d] Le troisième degré est la fermeté du Connaissant; elle consiste à ce qu'il parvienne en la Présence, au-dessus des voiles de la recherche, revêtu de la lumière de la découverte.

[1] *le lieu où son propos n'est plus en danger :* cette traduction s'efforce d'embrasser dans sa généralité les diverses acceptions possibles du terme *maḫlaṣ,* nom de lieu du verbe *ḫalaṣa,* qui évoque à la fois l'idée d'être sans mélange, celle de parvenir à un but et celle d'être délivré ou protégé d'un mal. Entre ces interprétations plus précises, les commentateurs ont diversement fait leur choix.

[2] *dans la place forte de la concentration,* var. : *dans l'essence de la concentration,* ou *dans la concentration parfaite* (cf. § 143 *e*).

[3] Sur *la quiétude,* voir les § 93 et 94. *Le sommet de la stabilité,* var. : *le sommet de l'absorption.*

L'expatriement du Connaissant est l'expatriement par excellence, car il est étranger en ce monde, et [*sera*] étranger dans la Vie Future [1].

78. La submersion (*ġaraq*).

116 [a] Dieu a dit : *Or quand ils eurent prononcé le* salâm *et qu'il eut placé l'enfant front contre terre* ... (*Cor.*, XXXVII 103). C'est là un terme par lequel on désigne dans ce chapitre [*l'état de*] celui qui est parvenu au milieu de la demeure [2] et qui a dépassé la limite de la dispersion. La submersion comporte trois degrés. [b] Le premier degré est l'absorption de la science dans l'état lui-même [3] ; c'est [*le cas d'*]un homme qui a obtenu la rectitude, qui est arrivé à la réalisation authentique dans la façon d'indiquer [*les réalités spirituelles*], et qui a mérité l'exactitude de la relation [*entre lui et Dieu*] [4]. [c] Le deuxième degré est l'absorption de l'allusion dans le dévoilement ; c'est [*le cas d'*]un homme qui parle de ce qu'il a trouvé, qui chemine avec ce qu'il contemple [5], et qui ne perçoit plus la sottise de sa forme distinctive. [d] Le troisième degré est l'absorption des attestations dans la concentration [*en Dieu*] ; c'est [*le cas d'*]un homme qu'ont enveloppé les lumières de la Primordialité, qui a ouvert les yeux à la considération de la Pré-éternité, et qui s'est délivré des préoccupations inférieures.

[1] *et sera étranger dans la Vie Future,* où sa récompense sera à la mesure de ses rapports avec Dieu qui, en ce monde, le mettaient déjà à l'écart de ses semblables (Zain-ad-Dīn), mais aussi parce que l'état décrit dans la phrase précédente se poursuivra dans les joies de l'Au-delà. Il n'y sera jamais « chez lui ».

[2] *qui est parvenu au milieu de la demeure :* il ne semble pas qu'il s'agisse ici d'une demeure particulière. Toute demeure comporte en son début une certaine dispersion, ne serait-ce qu'en raison de ce qui reste de la demeure précédente (cf. § 5 *c*), dispersion qui disparaît peu à peu pour faire place à la concentration en Dieu.

[3] ʿAbd-al-Muʿṭī donne ici l'exemple de la crainte : on peut savoir ce que c'est et en parler avant de l'expérimenter ; mais quand on l'éprouve, on ne tient plus compte de ce que l'on pouvait auparavant en avoir appris. *La réalisation authentique,* var. : *la possession de la réalisation.*

[4] C'est dans l'amour que se nouait la relation entre l'homme et Dieu (cf. § 97 *c*).

[5] *de ce qu'il a trouvé..., avec ce qu'il contemple :* ou *de Celui qu'il a trouvé..., avec Celui qu'il contemple.*

consiste à quitter les patries. Un tel étranger, sa mort est un martyre ; on lui comptera dans sa tombe la distance qui sépare le lieu de sa mort de sa patrie et, au Jour de la Résurrection, il sera mis ensemble avec Jésus fils de Marie [1]. *c* Le deuxième degré consiste à être étranger de par son état [*spirituel*] ; celui pour qui il en est ainsi fait partie des étrangers que le Prophète a proclamé bienheureux [2]. Ce peut être soit un homme intègre vivant à une époque de corruption au milieu de gens corrompus, soit un savant [*en matière religieuse*] vivant au milieu d'ignorants, soit un croyant véridique vivant au milieu d'hypocrites. *d* Le troisième degré consiste à être étranger de par sa préoccupation ; c'est l'expatriement que constitue la recherche de Dieu [3], et c'est l'expatriement du Connaissant. *e* En effet, le Connaissant est un étranger dans son attestation ; ce qu'il porte avec lui dans son attestation est quelque chose d'étranger, et ce qu'il trouve soit dans ce que montre une science, soit dans ce que manifeste une extase, soit dans ce qui fonde une apparence distinctive, soit dans ce que peut suggérer une allusion, soit dans ce que recouvre un nom, [*tout cela*] est quelque chose d'étranger [4].

[1] *le lieu de sa mort,* var. : *sa tombe*. Allusion au hadith cité par Ibn al-Qaiyim et Zain-ad-Dīn : *La chose la plus chère à Dieu, ce sont les étrangers. « Qui sont-ils? » demanda-t-on. Le Prophète répondit : « Ceux qui émigrent avec leur religion ; ils seront réunis à Jésus fils de Marie au jour de la Résurrection ».*

[2] Allusion au hadith : *L'islam a commencé en étranger et il redeviendra étranger, comme il l'était à ses débuts ; en conséquence, bienheureux les étrangers !*

[3] *c'est l'expatriement que constitue la recherche de Dieu,* cf. § 7 *a* et 11.

[4] La meilleure interprétation de ce passage est sans doute celle de Zain-ad-Dīn, qui évoque à ce sujet le fameux hadith d'Ibrāhīm ibn Adham, selon lequel Dieu aurait révélé à Jean, fils de Zacharie : *« O Jean ! J'ai convenu avec Moi-même qu'aucun de mes serviteurs ne M'aimerait, — Moi le sachant, son intention sondée, — sans que Je devienne son ouïe qui lui sert à écouter, sa vue qui lui sert à voir, sa langue qui lui sert à parler, son cœur qui lui sert à comprendre... »* (on trouvera la traduction de ce hadith en son entier dans L. Massignon, *Essai sur l'origine du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris-Vrin 1954, p. 256-258). La recherche de Dieu amène le Connaissant à Le rencontrer en tout ce qu'il expérimente de façon actuelle (*attestations* de son propre état et de l'action de Dieu qui en est la cause), si bien qu'il n'est plus « chez lui » nulle part, même en lui-même.

où [*Dieu*] se cache, [*soupir*] plein de retenue, suspendu à la science. *c* Si l'on soupire [*alors*], c'est à la manière de celui qui regrette, et si l'on parle, c'est avec impatience [1]. *d* D'après moi, ceci vient du sentiment d'abandon causé par le fait que [*Dieu*] se cache et qui est la ténèbre dont on a dit qu'elle était une demeure [2]. *e* Le deuxième soupir est un soupir qui s'exhale au moment où [*Dieu*] se manifeste de façon éclatante ; c'est un soupir qui s'élève de la demeure de la liesse vers la joie paisible de la vision, qui est plein de la lumière de la découverte, et qui s'élève vers le lieu où s'interrompt toute allusion. *f* Le troisième soupir est un soupir purifié par l'eau de la Sainteté, reposant sur les indications de la Pré-éternité ; c'est le soupir qu'on appelle *coquille de la lumière* [3]. *g* Le premier soupir est pour le jaloux un flambeau [4], le deuxième soupir est pour celui qui tend [*vers Dieu*] un escalier, et le troisième soupir est pour le Réalisateur une couronne.

77. L'expatriement (*ġurba*).

115 *a* Dieu a dit : *Parmi les générations qui furent avant vous, pourquoi les gens de piété, qui interdirent le scandale sur la terre et que Nous sauvâmes, ne furent-ils que peu nombreux?* (*Cor.*, XI 118/116). S'expatrier est un terme qui sert à indiquer le fait de s'isoler de ses semblables. L'expatriement comporte trois degrés. *b* Le premier degré est l'expatriement qui

(1) *c'est avec impatience*, var. : *c'est avec tristesse.*

(2) Selon les versions, *qui est la ténèbre* se rapporte soit au sentiment d'abandon, soit au fait que Dieu se cache.

(3) *coquille de la lumière*, var. : *vérité de la lumière*, version fautive, adoptée par la plupart des commentateurs, bien que diversement interprétée par eux. Zain-ad-Dīn préfère notre leçon, qui était déjà celle de ʿAbd-al-Muʿṭī. Selon ce dernier, l'expression suggérerait simplement le lien qui existe entre ce troisième soupir et la lumière. Pour Zain-ad-Dīn, elle signifierait que là se trouve à la fois la lumière et ce qui la produit, contrairement au soupir précédent, où la lumière venait d'une cause extérieure, la découverte. En réalité, il s'agit d'une réponse de Junaid à la question : « qu'est-ce que le soupir? » Anṣārī la mentionne dans ses *Ṭabaqāt* (ms. Nafiz P. 426, fol. 75 *b*) et commente simplement en persan : « Le soupir est une coquille dans laquelle la lumière est attachée » (comme la perle dans l'huître).

(4) *pour le jaloux* (cf. § 99), var. : *pour le murīd.*

pas de traits distinctifs, on ne les rattache à aucun nom, et on ne les désigne pas du doigt. Ceux-là sont les trésors privés de Dieu, où qu'ils se trouvent. [d] La deuxième catégorie se compose d'un groupe de gens qui donnent des indications au sujet d'une étape [*où ils seraient*] alors qu'ils se trouvent dans une autre, qui laissent entendre quelque chose alors qu'ils en ont en tête une autre, et qui vantent une entreprise alors qu'ils sont engagés dans une autre. [e] [*Ils agissent ainsi partagés*] entre une jalousie pour eux-mêmes qui les protège, un sens de la bienséance qui les garde, et une élégance qui les rend meilleurs [(1)]. [f] La troisième catégorie se compose d'un groupe de gens que Dieu a cachés à eux-mêmes ; Il a fait resplendir à leurs yeux une fulguration qui les a stupéfiés au point de ne plus saisir la situation dans laquelle ils sont, qui les a rendus fous au point de ne plus voir ce qui fait leur raison d'être, et qui a placé jalousement leur état hors d'atteinte de leur science, les empêchant de connaître ce qui leur advient. [g] Ainsi se dérobent-ils à leurs propres regards, tout en possédant des attestations qui leur témoignent de l'authenticité de leur demeure : un vrai propos qu'excite ce qui est pour eux un mystère, un amour vrai dont la science leur échappe, et une étrange extase allumée à un foyer qui ne leur est pas dévoilé [(2)]. C'est là une des demeures les plus subtiles de ceux que Dieu prend sous Sa protection tutélaire.

76. Le soupir (*nafas*).

114 [a] Dieu a dit : *Quand il revint à lui, il s'écria : «Gloire à Toi!»* (*Cor.*, VII 140/143). Le soupir est ainsi nommé à cause du soulagement que trouve celui qui y reprend haleine. Il comporte trois degrés, et ces derniers ressemblent aux degrés de l'Instant [(3)]. Les soupirs sont [*ainsi*] au nombre de trois. [b] Le premier est un soupir qui s'exhale au moment

(1) Cette deuxième catégorie répond bien à la tendance spirituelle des *Malāmatīya* en ses réalisations les plus légitimes. *Qui les rend meilleurs,* var. : *qui les guide.*

(2) *un amour vrai dont la science leur échappe,* var. : *un amour vrai auquel échappe le principe de sa science.* Peut-être pourrait-on lire *mūqid* au lieu de *mauqid,* ce qui ferait traduire : *et une étrange extase allumée par quelqu'un* (*ou quelque chose*) *qui ne leur est pas dévoilé.*

(3) Sur *les degrés de l'Instant,* voir le § 110.

sance, car les réjouissances sont parfois mêlées de tristesses [1]. *b* C'est pourquoi le Coran mentionne cette dernière, en plusieurs endroits, à propos des réjouissances de ce monde, alors que le nom de la liesse, dans les deux passages du Coran [*qui le contiennent*] [2], advient à propos de l'état de la Vie Future. Dans ce chapitre, la liesse comporte trois degrés. *c* Le premier degré est une liesse ayant pour cause un goût qui enlève trois tristesses : une tristesse que lègue la crainte de la séparation, une tristesse que soulève la ténèbre de l'ignorance, et une tristesse que recouvre l'éloignement [*de Dieu*] produit par la dispersion. *d* Le deuxième degré est une liesse ayant pour cause une vision qui fait tomber le voile de la science, qui brise l'esclavage de l'effort qu'on s'impose, et qui bannit la mesquinerie du libre choix [3]. *e* Le troisième degré est une liesse ayant pour cause l'audition de la réponse [*favorable de Dieu*] ; c'est une liesse qui efface les traces de l'éloignement mutuel, qui frappe à la porte de la contemplation, et qui fait rire l'esprit.

75. Le secret (*sirr*).

113 *a* Dieu a dit : *Dieu sait bien ce qui est dans leurs âmes* (*Cor.*, XI 33/31). Les Gens du Secret, ce sont *ceux qui passent inaperçus* dont parle la Tradition [4]. Il en existe trois catégories, qui correspondent à trois degrés. *b* La première catégorie se compose d'un groupe de gens dont les préoccupations sont élevées, dont les intentions sont pures, et dont la conduite est sans défaut. *c* [*Néanmoins*], on ne leur connaît

[1] *car les réjouissances sont parfois mêlées de tristesses*, var. : *car aux réjouissances les tristesses ressemblent parfois.*

[2] *dans les deux passages du Coran*, var. : *dans deux passages du Coran ;* sans doute s'agit-il de *Cor.*, LXXVI 11 et LXXXIV 9. L'argument n'est guère convaincant car le Coran parle aussi de *réjouissances* (*afrāḥ*) à propos de la Vie Future et de *liesse* à propos de ce bas monde (LXXXIV 13), comme le note Zain-ad-Dīn.

[3] Si la science est un voile, l'effort un esclavage et le libre-choix une mesquinerie, c'est toujours parce qu'on s'y cantonne dans sa *forme distinctive*, avec les apparences trompeuses d'autonomie et d'efficacité qu'elle comporte. La vision de la toute-puissance du Décret divin libère de l'illusion et est source de joie.

[4] Sans doute s'agit-il du hadith : *Dieu aime les justes qui sont purs et passent inaperçus.*

à cause d'un dévoilement et non de la découverte dans sa pureté absolue; c'est là quelque chose de supérieur à l'éclair et à l'extase et qui approcherait de la demeure de la concentration [*en Dieu*], s'il durait et subsistait. *g* Il n'atteint pas la vallée de la découverte, mais il suffit à approvisionner le comportement, purifie la source des confidences intimes, et fait humer les effluves de la découverte.

73. La pureté (*ṣafā'*).

111 *a* Dieu a dit : *En vérité, ils sont certes, auprès de Nous, parmi les Elus les meilleurs* (*Cor.*, XXXVIII 47). La pureté est un terme qui signifie l'exemption de trouble; dans ce chapitre, il désigne la chute de l'instabilité. La pureté comporte trois degrés. *b* Le premier degré est une pureté de science, qui rend à même de suivre la Voie, qui fait voir le but de l'effort, et qui rectifie la préoccupation de celui qui a formé le propos[1]. *c* Le deuxième degré est une pureté d'état [*mystique*], par laquelle on contemple les attestations de la réalisation, on goûte la douceur de l'oraison, et on oublie [*tout*] le créé. *d* Le troisième degré est une pureté d'union qui insère la part du servage dans ce qui revient de droit au Seigneuriage[2], qui submerge les suprêmes données de la Parole Reçue dans les débuts de la vision, et qui replie la mesquinerie des efforts qu'on s'impose dans la puissance de la Pré-éternité[3].

74. La liesse (*surūr*).

112 *a* Dieu a dit : *Dis : « De la faveur de Dieu et de Sa miséricorde, de tout cela que se réjouissent les Hommes! »* (*Cor.*, X 59/58). La liesse est un terme qui signifie une joie intégrale; elle est plus pure que la réjouis-

[1] *le but de l'effort,* var. : *l'extrémité de la limite,* à ne pas dépasser. Sur *le propos,* voir le § 73.

[2] *qui insère la part du servage dans ce qui revient de droit au Seigneuriage :* en servant son Seigneur, le serviteur n'a donc aucun mérite; bien plus, c'est son Seigneur lui-même qui lui donne d'accomplir son service.

[3] *qui submerge,* var. : *qui fait connaître; dans la puissance,* var. : *dans la source,* ou *dans l'essence.*

correspondant à trois degrés. *b* La première signification, c'est l'instant d'une vraie extase ayant pour cause soit le fait d'apercevoir la lueur d'une faveur amenée par la pureté d'une espérance, soit un brisement amené par la vérité d'une crainte, soit le flamboiement d'une nostalgie amené par l'embrasement d'un amour[1]. *c* Au deuxième sens, c'est un terme qui désigne la voie d'un Progressant qui chemine entre une certaine fermeté et une certaine instabilité, en tendant néanmoins à la fermeté; ceci tant qu'il chemine en suivant l'état [*mystique*], tout en se retournant vers la science, si bien que la science retient son attention par moments et que l'état le porte par moments. *d* Son épreuve, [*tiraillé qu'il est*] entre les deux, parfois lui fait goûter une certaine contemplation, parfois le revêt de jalousie, et parfois lui fait voir la poussière[2] d'une certaine dispersion. *e* [*Quant à*] la troisième signification, on a dit: *l'Instant c'est Dieu,* voulant indiquer par cette expression l'absorption de l'apparence distinctive de l'Instant dans la découverte de Dieu[3]; un tel sens ne convient guère à ce terme, selon moi[4]. *f* Mais, en sa troisième signification, le terme désigne un moment dans lequel s'évanouissent les formes distinctives

[1] *un brisement,* var. : *une protection de soi; par l'embrasement d'un amour,* var. : *par la préoccupation, l'anxiété d'un amour.*

[2] *la poussière,* var. : *la jalousie, l'avertissement.*

[3] Sur *la découverte,* voir le § 136. Nous optons décidément ici, avec ʿAbd-al-Muʿṭī, pour cette traduction du mot *wuǧūd,* en raison de ses autres emplois chez Anṣārī (§ 28 *a,* 66 *a,* 81 *d,* 85 *f,* 88 *c,* 114 *e,* 118 *d,* 120 *a,* 121 *c* et *e,* 123 *d,* 127 *e,* 128 *a* et *d,* 132 *b,* 133 *b,* 135 et 139 *c*), notamment dans le reste de ce chapitre (§ 110 *f* et *g*) ; dans les *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīya,* le terme persan équivalent est toujours *yāft.* Il est cependant tentant de le traduire par *existence,* comme semble le suggérer le passage correspondant des *Cent Terrains* (p. 34) : le troisième instant *efface les vestiges de l'humanité, de telle manière que ne demeure que Dieu.* Mais, ce qu'il importe de noter, c'est que cette formule, comme d'ailleurs le texte des *Etapes* si l'on adopte la traduction de *wujūd* par *existence,* n'est certainement pas l'expression d'une pensée moniste; tout le reste de l'ouvrage en fait foi, quoi qu'en aient dit certains commentateurs comme Tilimsānī, Qāšānī ou Tustarī. De toute manière, *l'Instant c'est Dieu* gêne Anṣārī, comme une assertion équivoque, et il le déclare sans ambages.

[4] *ne convient guère à ce terme,* var. : *est antérieur à ce terme*, ce qui voudrait dire, selon Ibn al-Qaiyim, que Dieu pré-éternel est antérieur à l'instant qui advient et ne peut donc lui être identifié.

71. Le coup d'œil (*laḥẓ*).

109 [a] Dieu a dit : *Regarde vers la Montagne! Si elle s'immobilise en sa place, tu Me verras* (*Cor.*, VII 139/143). Le coup d'œil est un regard furtif. Dans ce chapitre, il comporte trois degrés. [b] Le premier degré consiste à jeter les yeux sur la Faveur [*divine*] en sa précession. Un tel regard coupe la route à la demande, sauf pour manifester comme il se doit son abaissement devant la seigneurie [*de Dieu*] ; il fait croître la liesse, sauf la crainte de la Ruse qui doit s'y mêler [(1)] ; il pousse à la gratitude, sauf ce que Dieu seul possède de cet attribut [(2)]. [c] Le deuxième degré consiste à jeter les yeux sur la lumière du dévoilement ; un tel regard arrache le vêtement de la prise en charge [(3)], fait goûter la saveur de la manifestation éclatante [(4)], et préserve du défaut de la consolation. [d] Le troisième degré consiste à jeter les yeux sur la parfaite concentration [*en Dieu*] ; un tel regard éveille au mépris des efforts [*personnels*], délivre de la sottise des concurrences, et fait tirer parti de la considération des débuts [(5)].

72. L'Instant (*waqt*).

110 [a] Dieu a dit : *Puis tu vins ici sur un décret, ô Moïse!* (*Cor.*, XX 42/40). L'Instant est un terme qui sert à désigner le contenant de la venue à l'être ; dans ce chapitre, c'est un terme qui a trois significations

(1) *il fait croître la liesse*, var. : *il affermit la liesse ; la crainte de la Ruse*, cf. § 36 *c*.

(2) *sauf ce que Dieu seul possède de cet attribut*, allusion aux passages du Coran où Dieu est dit être reconnaissant (*šākir*, II 153, IV 146/147 ; *šakūr*, XXXV 27/30 et 31/34, XLII 22/23, LXIV 17).

(3) *arrache le vêtement de la prise en charge* par Dieu de son serviteur, qui se trouvait voilée par les apparences de l'effort personnel. Subitement, l'homme saisit que c'est Dieu qui le mène et pourvoit à tous ses besoins.

(4) *la manifestation éclatante*, ou la *théophanie* si l'on veut traduire de façon plus technique le terme *tajallī* qui n'est employé que deux fois dans les *Etapes* (ici et au § 114 *e*).

(5) *la sottise des concurrences*, cf. § 43 *a* et la note, 49 *c ; et fait tirer parti de la considération des débuts* (cf. § 33 *d* et la note), qui peuvent maintenant être réenvisagés sous le jour de l'initiative de Dieu et de son intervention continuelle.

du Destin. [c] Le deuxième degré est un éclair qui scintille du côté de la Menace pour l'œil de la méfiance ; à sa lumière, le serviteur trouve à brève échéance les espoirs à l'échéance la plus longue, se détache des hommes quelle que soit leur proximité [(1)], et aspire à purifier l'intime de son cœur. [d] Le troisième degré est un éclair qui scintille du côté de la Faveur [*divine*] pour l'œil du besoin ; il fait s'élever le nuage de la liesse, pleuvoir les gouttes de la joie, et couler le fleuve de la fierté.

70. Le goût (*ḏauq*).

107 [a] Dieu a dit : *Ceci est un rappel* (*Cor.*, XXXVIII 49). Le goût est quelque chose de plus durable que l'extase et de plus lumineux que l'éclair [(2)]. Il comporte trois degrés. [b] Le premier degré consiste à goûter par la croyance la saveur de la Promesse, de manière telle que ce goût ne soit entravé par aucune avarice [(3)], ne soit interrompu par aucun espoir [*terrestre*], et ne soit détourné par aucun souhait. [c] Le deuxième degré consiste à goûter par la volonté la saveur de l'intimité, de manière telle que rien qui capte l'attention ne s'attache à ce goût, qu'aucun obstacle soudain ne le mette à l'épreuve, et qu'aucune dispersion ne le trouble [(4)]. [d] Le troisième degré consiste à goûter par le détachement la saveur de l'union, à goûter par la préoccupation la saveur de la concentration, et à goûter par les confidences intimes la saveur de la vision.

VIII. SECTION DES LIENS TUTÉLAIRES (*WILĀYĀT*).

108 La section des Liens Tutélaires [(5)] comprend dix chapitres. Ce sont : le coup d'œil, l'Instant, la pureté, la liesse, le secret, le soupir, l'expatriement, la submersion, l'absence, et la fermeté.

[(1)] *quelle que soit leur proximité,* ou peut-être, comme l'ont compris certains commentateurs : *à la mesure de sa proximité de Dieu.*

[(2)] *et de plus lumineux,* var. : *et de plus doux.*

[(3)] *par aucune avarice,* var. : *par aucun soupçon* ou *par aucune conjecture.*

[(4)] *ne le trouble,* var. : *ne l'anéantisse.*

[(5)] La traduction de *wilāyāt* par *liens tutélaires* est un pis-aller. Il s'agit de liens de solidarité, qui font que l'homme s'en remet à Dieu comme à son Patron et Protecteur, et que Dieu prend en tutelle son serviteur, pourvoyant par Lui-même à tous ses besoins.

68. L'affolement (*hayamān*).

105 [a] Dieu a dit : *Et Moïse tomba foudroyé* (*Cor.*, VII 140/143). L'affolement consiste à perdre la maîtrise de soi sous le coup de l'étonnement admiratif ou de la stupéfaction. Il est d'une durée plus stable que la stupeur, et il qualifie plus profondément le sujet qu'il affecte. Il comporte trois degrés. [b] Le premier degré est un affolement [*qui se produit*] lorsqu'on aperçoit les débuts de l'éclair de la Faveur [*divine*], au moment où l'on s'engage dans la Voie, le serviteur considérant l'infimité de ses capacités, l'infériorité de son rang et l'insignifiance de sa valeur. [c] Le deuxième degré est un affolement [*qui se produit*] lorsque s'entrechoquent les vagues de la réalisation [(1)], au moment où apparaissent ses preuves, où se succèdent ses merveilles, et où brillent ses lumières. [d] Le troisième degré est un affolement [*qui se produit*] au moment où l'on tombe dans la vision de la Pré-existence [(2)], où l'on voit le pouvoir de la Pré-éternité, et où l'on sombre dans la mer du dévoilement [(3)].

69. L'éclair (*barq*).

106 [a] Dieu a dit : *Lorsqu'il vit un feu* ... (*Cor.*, XX 9/10). L'éclair est une prémice qui scintille pour le serviteur et qui l'invite [*ainsi*] à entrer dans cette Voie. La différence entre lui et l'extase, c'est que l'extase advient après qu'on y est entré [(4)]; elle est un viatique, alors que l'éclair est une permission. L'éclair comporte trois degrés. [b] Le premier degré est un éclair qui scintille du côté de la Promesse pour l'œil de l'espérance [(5)]; à sa lumière, le serviteur trouve considérable la moindre quantité de dons [*qu'il reçoive*], trouve minime la plus grande quantité de fardeaux [*qu'il lui faille porter*], et trouve douce l'amertume

[(1)] Sur *la réalisation,* voir le § 134.

[(2)] *dans la vision;* ou peut-être *dans la source.* On pourrait traduire encore : *dans la Pré-existence absolue.*

[(3)] *et où l'on sombre dans la mer du dévoilement,* cf. § 116 *c* et *d.*

[(4)] *c'est que l'extase advient après qu'on y est entré,* add. : *et l'éclair avant qu'on y entre.*

[(5)] *pour l'œil de l'espérance* (mot-à-mot : *dans l'œil*), avec Zain-ad-Dīn ; les autres commentateurs ont compris : *dans la pure espérance.*

de l'eau et de l'argile [1]; si elle l'arrache [*complètement*] elle lui fait oublier son nom, et si elle ne l'arrache pas [*complètement*], elle lui prête sa forme distinctive [2].

67. La stupeur (*dahaš*).

104 [a] Dieu a dit : *Quand elles l'eurent aperçu, elles le trouvèrent si beau*... (*Cor.*, XII 31). La stupeur est un étonnement qui s'empare du serviteur lorsque quelque chose le surprend qui surpasse son intelligence, ou sa constance, ou sa science. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré est la stupeur du *murīd* au moment où l'état mystique livre l'assaut à sa science, au moment où l'extase livre l'assaut à sa capacité [*d'endurer*], et au moment où le dévoilement livre l'assaut à sa préoccupation. [c] Le deuxième degré est la stupeur du Progressant au moment où la concentration [*en Dieu*] livre l'assaut à sa forme distinctive, au moment où la Précession livre l'assaut à son Instant, et au moment où la contemplation livre l'assaut à son esprit. [d] Le troisième degré est la stupeur de l'amant au moment où l'union livre l'assaut à la faveur du don, au moment où la lumière de la proximité livre l'assaut à la lumière de la bienveillance, et au moment où la nostalgie de la vision livre l'assaut à la nostalgie d'entendre parler [*du Bien-Aimé*] [3].

(1) *qui ravit le serviteur des mains des deux mondes :* Zain-ad-Dīn pense qu'il s'agit ici du monde de son corps et de celui de son esprit ; mais il vaut mieux comprendre, avec les autres commentateurs, que le serviteur ne prend plus en considération ni le monde d'ici-bas, ni celui de l'Au-delà. *Son idéal,* c'est-à-dire ici le servage, réalité spirituelle du serviteur qui le constitue comme tel et où il trouve sa perfection ; l'extase affranchit cet idéal de *l'appétit,* désir égoïste de l'âme charnelle cherchant à jouir et à s'affermir. *L'eau et l'argile* (cf. § 139 *a*) désignent ici la nature corporelle de l'homme, façonnée par Dieu à partir de ces éléments. *De la souillure de l'appétit,* var. : *de ce qu'il y a d'inférieur dans l'appétit.*

(2) *elle lui fait oublier son nom,* cf. § 113 *f* et *g ; elle lui prête sa forme,* cf. § 82 *f* et la note correspondante.

(3) *la nostalgie d'entendre parler du Bien-Aimé,* principalement par l'audition de la Parole Reçue (Coran et hadith).

degré est la soif qu'a le *murīd* d'une attestation qui le désaltère, ou d'une suggestion qui le guérisse [1], ou d'une bienveillance qui lui donne l'hospitalité. [c] Le deuxième degré est la soif qu'a le Progressant d'un terme qui achève son itinéraire, d'un jour qui lui fasse voir ce qui comblera ses besoins [2], et d'une étape où il puisse se reposer. [d] Le troisième degré est la soif qu'a l'amant d'une apparition [3] en-deçà de laquelle ne s'interpose le nuage d'aucune déficience, que ne couvre le voile d'aucune dispersion, et en-deçà de laquelle on ne s'arrête à aucune attente.

66. L'extase (*wağd*).

103 [a] Dieu a dit : *Nous fortifiâmes leur courage quand ils se levèrent* (*Cor.*, XVIII 13/14). L'extase est une flamme qui jaillit lorsqu'on voit survenir quelque chose de troublant. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré est une extase soudaine qui frappe l'attention du témoin de l'ouïe, ou du témoin de la vue, ou du témoin de la réflexion, qu'elle laisse ou non une trace sur celui qu'elle affecte. [c] Le deuxième degré est une extase qui frappe l'attention de l'esprit par le scintillement d'une lumière pré-éternelle, ou par l'audition d'un appel primordial, ou par une attraction véritable, qu'elle laisse son vêtement sur celui qu'elle affecte, ou qu'elle laisse sur lui sa lumière [4]. [d] Le troisième degré est une extase qui ravit le serviteur des mains des deux mondes, qui débarrasse son idéal de la souillure de l'appétit, et qui l'arrache à l'esclavage

[1] *qui le désaltère* (*yurwīhi*) : autre lecture possible, avec Tilimsānī : *qui lui rapporte* (*yarwīhi*) les faits et gestes de ses prédécesseurs ; var. : *d'une attestation avec vision*. *Qui le guérisse*, var. : *qui l'abreuve*.

[2] *d'un jour*, var. : *d'un sommeil* (avec songes). *Ce qui comblera ses besoins*, var. : *ce qui le préoccupe* ou *ce qui le concerne*.

[3] *d'une apparition*, var. : d'une retraite.

[4] *ou par une attraction véritable*, c'est-à-dire *au sens fort*, contrairement à l'attraction qui s'exerce tout au long de l'itinéraire spirituel ; ici, l'attraction brutale fait perdre le sens. L'alternative mentionnée par Anṣārī a été diversement interprétée par les commentateurs. Le sens le plus plausible semble être celui indiqué par Zain-ad-Dīn : l'effet d'une telle extase peut ne pas se manifester à l'extérieur (cf. *le déguisement*, § 135) ou rayonner au contraire sur tout le comportement.

que celui qui craint soit en sécurité, que celui qui est triste soit dans la joie, et que celui qui espère s'empare [*de l'objet de son espérance*]. [c] Le deuxième degré est une nostalgie de Dieu, semée par l'amour qui croît sur les rives des bienfaits [*divins*] : le cœur du serviteur s'attache à Ses saints Attributs et en conçoit l'ardent désir de voir les délicatesses de Sa générosité, les Signes de Sa bonté et les marques de Sa faveur. [d] Une telle nostalgie se trouve tempérée [1] par les bontés [*de Dieu*], perturbée par les joies, et combattue par la patience. [e] Le troisième degré est un feu allumé par la pureté de l'amour, qui rend la vie amère, qui prive de [*tout*] soulagement, et que n'éloigne aucune consolation [2] en-deçà de la Rencontre.

64. L'anxiété (*qalaq*).

101 [a] Dieu a dit, rapportant les paroles de Moïse : *Je me suis hâté pour que Tu sois satisfait* (*Cor.*, XX 86/84). L'anxiété est l'agitation causée par la nostalgie lorsqu'elle fait tomber la patience. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré est une anxiété qui rend le caractère difficile, qui fait détester les hommes [3], et qui rend la mort délectable. [c] Le deuxième degré est une anxiété qui cherche à l'emporter sur la raison, qui évacue l'ouïe, et qui livre l'assaut à la capacité [*d'endurer*] [4]. [d] Le troisième degré est une anxiété qui ne fait jamais grâce, qui n'admet pas de terme, et qui ne laisse subsister personne.

65. La soif (*ʿaṭaš*).

102 [a] Dieu a dit, rapportant les paroles de Son Ami [*Abraham*] : *Lorsque la nuit se fut étendue sur lui, il vit un astre ; il s'écria « Voici mon Seigneur ! »* (*Cor.*, VI 76). La soif est une métaphore pour dire l'avidité de quelque chose qu'on espère. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier

[1] *tempérée*, var. : *recouverte, enveloppée.*

[2] *aucune consolation*, var. : *aucune fin qu'on se proposerait.*

[3] *qui fait détester les hommes*, var. : *qui trouble la vie des hommes.*

[4] *qui évacue l'ouïe*, var. : *qui rend douce l'audition* (cf. § 33). *Et qui livre l'assaut*, var. : *et qui diffère l'assaut.*.

amour qui est le pôle de cette entreprise ; ce qui est en-deçà de lui, ce sont des amours auxquels invitent les langues, auxquelles prétendent les créatures, et que les intelligences rendent nécessaires.

62. La jalousie (*ġaira*).

99 *a* Dieu a dit, rapportant les paroles de Salomon : « *Ramenez-moi ces cavales !* » *et il se mit à leur trancher les jarrets et le col* (*Cor.*, XXXVIII 32/33). Etre jaloux [*de quelque chose*], c'est ne plus rien supporter tant on y tient et avoir peine à se contenir tant on le convoite. La jalousie comporte trois degrés. *b* Le premier degré est la jalousie de l'homme pieux pour une observance négligée à laquelle il s'efforce de suppléer, dont il cherche à rattraper l'omission, et dont il veut réparer la perte [1]. *c* Le deuxième degré est la jalousie du *murīd* pour un Instant qui lui a échappé ; c'est une jalousie mortelle, car l'Instant est prompt à la colère, d'abord difficile et lent à reculer [2]. *d* Le troisième degré est la jalousie du Connaissant pour une vue qui s'est enveloppée de brouillard, pour un secret du cœur qui s'est couvert de rouille, et pour un soupir qui s'est accroché à un espoir ou qui s'est tourné vers un don.

63. La nostalgie (*šauq*).

100 *a* Dieu a dit : *Celui qui espère la rencontre de Dieu* [le trouvera], *car le terme de Dieu va certes venir* (*Cor.*, XXIX 4/5). La nostalgie est l'élan impétueux du cœur vers quelque chose d'absent. Selon la voie de cette Communauté, la déficience de la nostalgie est considérable ; en effet, on n'éprouve de la nostalgie que pour quelque chose d'absent et la voie de cette Communauté n'a d'autre base que la contemplation [*de ce qui est présent*]. C'est à cause de cette déficience que le Coran n'a pas mentionné son nom. Ceci dit, la nostalgie comporte trois degrés. *b* Le premier degré est la nostalgie de l'homme pieux pour le Paradis, afin

Leur amour consiste à s'anéantir dans l'amour que Dieu a pour eux, car tous les amours s'égarent dans l'amour que Dieu a pour ceux qu'Il aime (allusion à *Cor.*, X 33/32).

[1] *la perte*, var. : *les forces*, *la vertu*.

[2] L'Instant est comparé à un cheval rétif.

des vallées de l'anéantissement et la colline d'où l'on descend vers les étapes de l'effacement; il est la dernière étape où l'avant-garde du Commun-des-Gens rencontre l'arrière-garde des Privilégiés [1] et ce qui est en-deçà de lui n'est que désirs intéressés pour des compensations. *c* L'amour est la marque distinctive de la Communauté [*des Soufis*], la légende [*placée à l'orée*] de la Voie, et le lieu où se noue la relation [2].

98 *a* L'amour comporte trois degrés. Le premier degré est un amour qui coupe court aux suggestions mauvaises, qui fait se délecter du service [*de Dieu*], et qui console des malheurs [*qui vous atteignent*]. *b* C'est un amour qui germe de la considération des bienfaits [*divins*], qui s'affermit du fait qu'on suit la Sunna, et qui grandit selon que l'on consent à être dans le besoin. *c* Le deuxième degré est un amour qui pousse à préférer Dieu à tout autre que Lui, qui fait que la langue aime à prononcer Son Nom, et qui attache le cœur à Sa contemplation. *d* C'est un amour qui apparaît du fait de la considération des Attributs [*divins*], de la réflexion sur les Signes [*de Dieu*] [3], et de la pratique des demeures. *e* Le troisième degré est un amour ravisseur qui coupe court à l'expression, qui rend subtile la suggestion, et que n'épuise pas la description [4]. *f* C'est cet

opter pour l'interprétation de Tustarī et de Darguzīnī, qui semble à la fois la plus simple et la plus concordante avec la pensée et le vocabulaire d'Anṣārī (cf. notamment le § 86 *c*, pour *le refus*). La définition met ainsi en valeur à la fois l'élément constitutif de l'amour (s'attacher à Dieu, à l'exclusion de plus en plus parfaite de tout le reste) et les fluctuations, caractéristiques des *états mystiques* (*aḥwāl*), qui font son tourment : angoisses de la recherche et douceurs de la familiarité, temps de grâce et moments de déréliction. Les chapitres suivants ne feront que préciser les nuances que prend l'attachement à Dieu au cours de ces vicissitudes.

[1] Il est intéressant de noter que, dans les *Cent Terrains*, Anṣārī faisait de l'amour la cent-unième demeure, résumant l'ensemble de l'itinéraire spirituel, alors que dans les *Déficiences des demeures* (voir notre édition, dans les *Mélanges L. Massignon*, t. I, Damas-Institut Français 1956, p. 164 et 169), il l'excluera de la voie des Privilégiés.

[2] *où se noue la relation* entre Dieu et son serviteur, var. : *où se fonde*.

[3] Les principaux *Signes de Dieu* sont les merveilles de la création et les versets du Coran.

[4] Cet *amour ravisseur*, dépassant les capacités humaines, se trouve explicitement défini dans les *Déficiences* (p. 166 et 171), à propos de l'état des Privilégiés :

VII. SECTION DES ÉTATS MYSTIQUES (*AḤWAL*).

96 La section des États Mystiques comprend dix chapitres. Ce sont : l'amour, la jalousie, la nostalgie, l'anxiété, la soif, l'extase, la stupeur, l'affolement, l'éclair, et le goût.

61. L'AMOUR (*maḥabba*).

97 *a* Dieu a dit : *Quiconque parmi vous rejette sa religion... Dieu amènera un peuple qu'Il aimera et qui L'aimera* (*Cor.*, V 59/54). L'amour est l'attachement du cœur, [*partagé*] entre la préoccupation et l'intimité, dans le don et le refus, de façon exclusive [1]. *b* L'amour est la première

[1] Quoi qu'en dise ʿAbd-al-Muʿṭī, cette importante définition n'est pas aussi claire qu'elle en a l'air, chacun de ses éléments ayant donné lieu à diverses interprétations chez les commentateurs. Nous référant aux § 8 *a*, 21 *f*, 49 *b*, 110 *d*, 113 *e* et 131 *c*, nous avons traduit *partagé* entre la préoccupation (§ 95) et l'intimité (§ 78), en faisant l'expression se rapporter au cœur. En général, les commentateurs y ont vu plutôt une précision concernant la nature de l'attachement, qui serait ainsi *situé* entre la préoccupation et l'intimité, statiquement (comme entre des conditions nécessaires) ou dynamiquement (dans le mouvement allant de l'une à l'autre). D'autre part, les commentateurs ont entendu *dans le don et le refus* de trois manières : Tustarī et Darguzīnī ont rapporté l'expression à Dieu, alors que Tilimsānī et Qāšānī préféraient la rapporter à l'homme. Dans le premier cas, il faut comprendre que celui qui aime garde son cœur attaché à son Bien-Aimé, que celui-ci lui accorde ou non les biens, et principalement l'union, qu'il désire. Dans le second cas, l'attachement de l'amant se manifesterait par le don de soi à Dieu et le refus de se laisser distraire par ce qui n'est pas Lui. Zain-ad-Dīn propose encore une autre interprétation : l'amour peut se réaliser soit dans le don total de soi où l'on s'anéantit dans son objet, soit dans un don seulement partiel où l'on refuse cet anéantissement; Anṣārī voudrait signaler, selon lui, que l'amour existe réellement dans ce dernier cas, bien que de façon imparfaite. Enfin, *de façon exclusive* peut se rapporter au don et au refus et ne faire qu'insister sur leur mutuelle exclusion (Zain-ad-Dīn). L'expression peut encore porter sur l'ensemble de la phrase et signifier que dans l'amour le cœur s'attache à Dieu seul, à l'exclusion de tout le reste (Tustarī et Darguzīnī). Tilimsānī et Qāšānī mettent plutôt l'accent sur le sujet qui s'anéantit dans l'amour, cessant d'avoir conscience de son moi et de voir toute dualité entre lui et Dieu. Personnellement, nous croyons devoir

60. La préoccupation (*himma*).

95 [a] Dieu a dit : *Sa vue ne s'est ni détournée ni fixée ailleurs* (*Cor.*, LIII 17). La préoccupation est ce qui régit de façon absolue le mouvement vers l'objet, [*si bien que*] celui qu'elle affecte ne se maîtrise plus et ne peut se détourner d'elle. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré est une préoccupation qui protège le cœur contre la vilenie du désir de ce qui est périssable [(1)], qui le pousse à désirer ce qui est impérissable, et qui le purifie de l'impureté de la nonchalance. [c] Le deuxième degré est une préoccupation qui fait éprouver du dégoût pour l'attention prêtée aux moyens [(2)], pour le fait de s'arrêter aux actions, et pour la confiance placée dans les espoirs [*terrestres*]. [d] Le troisième degré est une préoccupation qui s'élève au-dessus des états [*mystiques*] et des demeures, qui fait peu de cas des compensations [(3)] et des degrés, et qui se dirige des Attributs vers l'Essence.

compter sur la bonté de Dieu et sur Sa grâce, qui permettra de surmonter ce mouvement d'hésitation et de retrait. De même, *la concentration* en Dieu (§ 139) est comparable à un océan sur lequel on s'embarque (cf. § 132 *d*), ce qui ne manque pas d'être effrayant (§ 57 *b*) à cause de la submersion des attestations (cf. § 116 *d*) et de l'anéantissement absolu que requiert cet état. Etre sûr qu'il subsistera quelque chose après l'anéantissement des attestations et leur chute (cf. § 133) calmera la terreur du vide que l'on éprouvera. Enfin, *la demeure* où il se trouve, quelle qu'elle soit, pose bien des questions à celui qui veut avancer dans les voies spirituelles ; l'insatisfaction risque toujours de l'y tourmenter (cf. § 61 *b*). La paix lui reviendra s'il sait considérer toute chose sous *la lumière de la Pré-éternité* de Dieu et de Son décret, qui depuis toujours a fixé les lois de son progrès avec sagesse.

(1) *contre la vilenie du désir de ce qui est périssable,* var. : *contre l'éloignement causé par le désir de ce qui est périssable.*

(2) *pour l'attention prêtée aux moyens* (*ʿilal*) ; c'est-à-dire à tout ce qui peut sembler devoir favoriser efficacement le progrès spirituel (Zain-ad-Dīn), ou encore, plus généralement, *aux causes* apparentes des choses (cf. § 135 *b*) ; y prêter attention paraît mesquin à celui qui cherche immédiatement en Dieu la source de toute efficience. On peut aussi traduire, avec certains commentateurs : *pour l'attention prêtée aux déficiences,* soit qu'étant donné l'état du Progressant elles ne menacent plus de lui advenir, soit que le souci d'y remédier se trouve chez lui comme englobé dans des préoccupations supérieures (Ibn al-Qaiyim).

(3) *des compensations,* var. : *des buts immédiats.*

59. La quiétude (*ṭuma'nīna*).

93 *a* Dieu a dit : *Et toi, âme apaisée, ...* (*Cor.*, LXXXIX 27). La quiétude est un repos que renforce une sûreté parfaite ressemblant à la vision [1]. Entre elle et la *sakīna* il existe deux différences. *b* La première est que la *sakīna* est une force soudaine qui apaise la flamme de la crainte par moments, tandis que la quiétude est le repos que donne une sûreté où l'on goûte la paix d'une [*certaine*] intimité. La seconde est que la *sakīna* peut être une qualité stable comme elle peut n'advenir que de temps en temps, tandis que la quiétude est une qualité qui ne quitte pas celui qu'elle affecte.

94 *a* La quiétude comporte trois degrés. Le premier degré est la quiétude du cœur [*donnée*] *par le Rappel de Dieu* (*Cor.*, XIII 28). C'est le fait, pour celui qui craint, de se reposer en sûreté sur l'espérance ; pour l'impatient, de se reposer en sûreté sur le Décret ; et pour l'éprouvé, de se reposer en sûreté sur la récompense. *b* Le deuxième degré est la quiétude de l'esprit qui se repose en sûreté : dans le propos, sur le dévoilement ; dans la nostalgie, sur la Promesse ; et dans la dispersion, sur la concentration [*en Dieu*] [2]. *c* Le troisième degré, c'est, dans la contemplation de la Présence, se reposer en sûreté sur la faveur [*divine*] ; c'est, dans la concentration, se reposer en sûreté sur la subsistance ; et c'est, dans la demeure [*où l'on est*], se reposer en sûreté sur la lumière de la Pré-éternité [3].

[1] Comme on le verra au § 94, la quiétude est le fruit d'une certitude qui compense l'angoisse causée par la situation dans laquelle on se trouve et y remédie. Pour apaiser, cette certitude ne doit laisser place à aucun doute et ressembler à celle que donnerait la vision de l'objet sur lequel elle porte.

[2] Sur *le propos, la nostalgie* et *la concentration,* voir respectivement les § 73, 100 et 139.

[3] Ce troisième degré a donné lieu chez les commentateurs à des interprétations fort diverses. Pour en saisir le sens, il convient de le comparer aux degrés précédents : dans les trois cas, Anṣārī nous indique ce qui fait trouver la paix et la sécurité dans des situations génératrices d'inquiétude. Nous avons déjà rencontré *la contemplation de la Présence* au § 65 *d,* où on nous la disait mêlée d'une certaine timidité craintive devant la Majesté divine (cf. § 36 *d*) ; c'est la certitude de pouvoir

certaine force, et une certaine joie paisible. Celui qui craint y trouve le repos ; le triste et l'impatient y trouvent la consolation ; le désobéissant, l'audacieux et le fier y trouvent la cause de leur humble soumission [1].

92 [a] Quant à la *sakīna* de la gravité, que tu vois qualifier ceux qu'elle affecte, elle est le reflet de cette troisième *sakīna* dont nous venons de parler [2]. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré est la *sakīna* de l'humilité, [*qui advient*] lorsqu'on s'acquitte du service [*de Dieu*] avec vigilance, révérence et présence [*du cœur*]. [c] Le deuxième degré est la *sakīna* [*qui advient*] lorsque, dans son comportement, on s'examine la conscience, on traite les hommes avec bienveillance et on fixe son regard sur Dieu. [d] Le troisième degré est la *sakīna* qui fait croître la satisfaction concernant les parts [*attribuées par Dieu*], qui empêche [*tout*] langage extatique indécent, et qui arrête celui qu'elle affecte à la limite de son rang. [e] La *sakīna* ne descend jamais que dans le cœur d'un prophète ou d'un saint [3].

[1] Avec la troisième *sakīna,* nous retrouvons le Coran (XLVIII 4, cf. 18 et 26). Bien qu'il existe une tradition présentant l'introduction de la *sakīna* dans le cœur du Prophète sous la forme d'une chatte blanche (voir Goldziher, *art. cit.,* p. 9), les exégètes, s'inspirant du sens ordinaire de la racine arabe *SKN,* s'accordent généralement pour entendre ici le terme d'un état subjectif de repos, de paix intérieure et de sécurité. C'est en ce sens qu'Anṣārī fait de la *sakīna* une demeure spirituelle d'un genre un peu spécial, dont il précisera les caractéristiques aux § 92 et 93.

[2] *que tu vois qualifier ceux qu'elle affecte,* var. : que [Dieu] *a fait descendre comme une qualité pour ceux qu'elle affecte.* Le rapprochement entre *sakīna* et *waqār* (gravité, dignité) est ancien et fréquent dans la littérature arabe (voir Goldziher, *art. cit.,* p. 6). Peut-être aurait-il mieux valu rattacher cette phrase au paragraphe précédent, les degrés décrits par Anṣārī portant à la fois sur l'attitude extérieure et sur l'état intérieur dont elle est le reflet, comme il appert du § 93 *b.* Nous avons préféré couper comme la plupart des commentateurs.

[3] Cette réflexion finale s'inspire du Coran : *Dieu fit descendre Sa sakīna sur son Envoyé ainsi que sur les Croyants* (XLVIII 26) et *Dieu est le Patron des Croyants* (III 61/68). Le saint (*walī*) est celui que Dieu prend en charge de façon spéciale (cf. la section des *Liens Tutélaires, Wilāyāt,* § 108 sq.) ; le terme évoque l'idée d'une certaine solidarité, d'une entr'aide, d'un patronage ou d'une tutelle exercée par le plus fort à l'égard du plus faible.

choses [1]. La première est la *sakīna* des Fils d'Israël, qui en avaient reçu le don dans l'Arche d'Alliance ; les commentateurs du Coran ont dit qu'elle était un vent au souffle léger et en ont fait la description, qui comporte trois éléments : elle était pour leurs prophètes un miracle [*prouvant l'authenticité de leur mission*] et pour leurs rois un prodige [*attestant leur légitimité*] ; elle était [*enfin*] le Signe de la victoire, qui arrachait le cœur des ennemis tant il les effrayait par sa voix, au moment où les deux armées rangées en bataille se rencontraient pour combattre [2]. *b* La deuxième *sakīna* est celle qui parle par la bouche de ceux qui reçoivent [*de Dieu*] une communication. Ce n'est pas quelque chose qu'on possède ; c'est seulement l'un des plus subtils parmi les bienfaits de Dieu, qui met la sagesse sur les lèvres de celui à qui Il fait une communication, de même que l'ange met la révélation dans le cœur des prophètes [3]. Elle fait dire à ceux qui reçoivent une communication divine les points essentiels des réalités spirituelles, tout en apaisant les consciences et en éclairant les doutes. *c* La troisième *sakīna* est celle que Dieu a fait descendre dans le cœur du Prophète et dans les cœurs des Croyants. C'est quelque chose qui comporte à la fois une certaine lumière, une

[1] Sur la *sakīna,* on pourra consulter I. Goldziher, *La notion de la sakina chez les Mahométans,* dans la *Revue de l'Histoire des Religions,* t. 28, Paris 1893, p. 1-13, qui étude l'évolution du sens attribué au terme.

[2] La première *sakīna* n'est que la transposition arabe de la *šekīnah* juive, manifestation sensible de la présence de Dieu. Se limitant au donné coranique, les exégètes musulmans l'ont imaginée de diverses façons, depuis le *vent au souffle léger* mentionné par Anṣārī jusqu'au monstre hybride, avec une tête de chat en émeraude et en hyacinthe et avec deux ailes (cf. Goldziher, *art. cit.,* p. 9). Son rôle en Israël, tel qu'il est décrit ici, est inféré à partir du Coran : présence dans l'Arche et signe de la légitimité du pouvoir royal (II, 249/248), preuve de la mission prophétique (XLVIII 26) et instrument de victoire (IX 26, 40).

[3] La deuxième acception du terme *sakīna* est suggérée, non plus par le Coran, mais par certaines traditions selon lesquelles la *sakīna* aurait parlé par les lèvres de ʿUmar. On a là sans doute la réplique d'une sentence rabbinique concernant Moïse (voir Goldziher, *art. cit.,* p. 12 et 13). *Ce n'est pas quelque chose qu'on possède* et dont on peut disposer à sa guise, var. : *ce n'est pas une propriété* (*milk*) *;* ou encore, en vocalisant *malak : ce n'est pas un ange,* comme dans le cas de la révélation prophétique.

57. L'inspiration (*ilhām*).

90 [a] Dieu a dit : *Celui qui avait connaissance de l'Ecriture dit : « Moi, je te l'apporterai avant que ton regard soit revenu vers toi»* (*Cor.*, XXVII 40). L'inspiration est la demeure de ceux qui reçoivent [*de Dieu*] une communication. Elle est supérieure à la sagacité, car la sagacité n'advient dans certains cas que de façon exceptionnelle, ou parfois ne se laisse pas contrôler par celui qu'elle affecte et se rebelle contre lui, alors que l'inspiration n'a lieu que dans une demeure préparée [*à la recevoir*]. L'inspiration comporte trois degrés. [b] Le premier degré est l'inspiration d'un message qui a lieu sous forme de révélation décisive, liée à une audition ou à l'état absolu. [c] Le deuxième degré est une inspiration qui a lieu sous forme de vision ; le signe de son authenticité, c'est qu'elle ne déchire aucun voile, n'outrepasse aucune limite et ne trompe jamais [1]. [d] Le troisième degré est une inspiration qui fait resplendir d'un éclat sans mélange la Source de la réalisation, et qui parle purement de la Source de la Pré-éternité [2]. [e] L'inspiration possède un terme qui s'oppose à ce qu'on le suggère.

58. La *sakīna*.

91 [a] Dieu a dit : *C'est Lui qui a fait descendre la* sakīna *dans les cœurs des Croyants* (*Cor.*, XLVIII 4). Le terme *sakīna* sert à désigner trois

[1] Une telle inspiration ne modifie en rien le contenu de la révélation coranique ; elle ne saurait y ajouter quoi que ce soit ni relâcher ses prescriptions.

[2] Le sens général est clair si on se réfère au § 134, dont la dernière phrase explique parfaitement la remarque finale de ce chapitre : à ce dernier degré, l'inspiré est totalement transparent à Dieu qui l'inspire. Le détail est plus difficile et peut donner lieu à diverses interprétations. *La Source de la réalisation,* c'est Dieu qui à la fois fait connaître la vérité de ce qu'Il inspire et donne à l'objet de l'inspiration sa réalité ; peut-être d'ailleurs pourrait-on traduire *l'essence de la réalisation,* c'est-à-dire la réalisation parfaite, ce qui signifierait que l'inspiration en cause est si sublime qu'elle s'avère immédiatement être d'origine divine et conforme au réel. De même, *et qui parle purement de la Source de la Pré-éternité,* ou encore *de la Pré-éternité absolue,* peut s'entendre soit de l'objet de l'inspiration, soit plutôt de son origine (*au sujet de* ou *à partir de*).

ni ne provient d'une science, ni ne s'abreuve à une découverte [1]. *d* Le deuxième degré est une sagacité qui se cueille sur l'arbre de la foi, qui apparaît de par la perfection de l'état [*mystique*], et qui scintille sous la lumière du dévoilement. *e* Le troisième degré est une sagacité sublime [2], qui n'est le fruit d'aucune réflexion, [*et qui paraît*] sur des lèvres élues, ouvertement ou de façon allusive.

56. La révérence (*taʿẓīm*).

89 *a* Dieu a dit : *Qu'avez-vous à ne pas attendre que Dieu soit révéré?* (*Cor.*, LXXI 12/13). La révérence consiste à reconnaître la grandeur, tout en s'humiliant devant elle. Elle comporte trois degrés. *b* Le premier degré consiste à révérer les Commandements et les Interdictions [*de Dieu*] ; c'est éviter de les esquiver par un recours inconvenant aux dispenses, de les exposer à un renforcement exagéré de leurs exigences, et de les attribuer à quelque motif qui affaiblirait l'obéissance [3]. *c* Le deuxième degré consiste à révérer le Décret [*divin*] ; c'est [*renoncer à*] lui vouloir quelque biaisement [4], ou à le repousser au nom de la science, ou à l'agréer contre compensation. *d* Le troisième degré consiste à révérer Dieu ; c'est, pour toi, refuser d'admettre en-deçà de Lui aucune cause, ou de reconnaître à qui que ce soit sur Lui aucun droit, ou de contester l'un de Ses libres choix.

[1] *ni ne s'abreuve à une découverte,* var. : *ni n'est précédée d'une découverte.* Sur *la découverte,* voir le § 136.

[2] *une sagacité sublime* (en vocalisant *sarīya,* avec Tilimsānī et Bārizī), ou *qui touche au mystère* (provenant du plus secret du cœur et percevant les secrets divins, cf. § 1 *b,* en vocalisant *sirrīya,* avec Qāšānī et Tustarī). Ibn al-Qaiyim et Zain-ad-Dīn commentent les deux versions. Var. : *une sagacité égale,* c'est-à-dire sans lacune, continue (cf. § 90 *a*), *une sagacité prophétique.*

[3] Les commentateurs en donnent des exemples : dire que les boissons fermentées n'ont été interdites que pour éviter l'ébriété et qu'on peut donc en boire si ce danger est écarté. Dire encore que la prière rituelle n'ayant été prescrite que pour amener les hommes à penser cinq fois par jour à Dieu, elle n'a plus de raison d'être pour ceux qui concentrent leur attention sur Lui à chaque instant, etc.

[4] *c'est renoncer à...,* ou *de peur de... ;* l'expression est éliptique. *Lui vouloir* ou *lui souhaiter,* var. : *faire subsister à son égard.*

54. La clairvoyance (*baṣīra*).

87 [a] Dieu a dit : *Dis : « Ceci est mon Chemin. En toute clairvoyance, j'appelle à Dieu, moi et ceux qui me suivent»* (*Cor.*, XII 108). La clairvoyance, c'est ce qui te délivre de la perplexité. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré, c'est que tu saches que la Parole Reçue, qui s'attache à établir les dispositions de la Loi [*divine*], provient d'une source à laquelle on peut se fier sans en redouter les conséquences, et que tu voies ainsi qu'elle requiert de toi de t'en délecter [1] dans la certitude et de la défendre avec jalousie. [c] Le deuxième degré, c'est que tu contemples dans le fait que Dieu guide [*les uns*] et égare [*les autres*] la réalisation de la justice, et dans la diversité des parts qu'Il accorde l'exercice de la bonté ; c'est encore que tu voies dans l'attraction qu'Il exerce la corde de l'Union. [d] Le troisième degré est une clairvoyance qui fait jaillir la Connaissance [2], qui confirme l'allusion, et qui fait croître la sagacité.

55. La sagacité (*firāsa*).

88 [a] Dieu a dit : *En vérité, sont certes là des signes pour ceux qui sont perspicaces* (*Cor.*, XV 75). Etre perspicace, c'est être sagace ; cela consiste à percevoir ce qu'il en est de quelque chose d'invisible, sans raisonner par induction à partir d'aucun indice, ni interroger aucune expérience. La sagacité comporte trois degrés. [b] Le premier degré est une sagacité inopinée et exceptionnelle, qui se manifeste tout-à-coup sur des lèvres non apprivoisées [3], une fois [*par hasard*] au cours d'une vie, parce qu'un vrai *murīd* a besoin de l'entendre, sans qu'on sache d'où elle sort ni qu'on prête attention à celui qu'elle affecte. [c] C'est là quelque chose qu'on ne saurait distinguer de la divination et de ce qui lui ressemble, car [*une telle sagacité*] ni ne donne ses suggestions à partir d'une vision [4],

[1] *de t'en délecter*, var. : *d'en accomplir les ordonnances.*

[2] Sur *la Connaissance*, voir le § 131.

[3] *sur des lèvres non apprivoisées*, mot-à-mot *sur une langue non apprivoisée*, c'est-à-dire qui n'a pas l'habitude de proférer de tels jugements.

[4] *ni ne donne ses suggestions à partir d'une vision*, var. : *ni n'indique une source*, comme le ferait un ruisseau permettant de remonter au lieu d'où il est sorti.

attentives [1]. *e* C'est une science qui manifeste ce qui était absent, qui rend absent ce qui était présent, et qui suggère la concentration [*en Dieu*] [2]. *f* Le troisième degré est une science *émanant de Dieu,* qui n'a d'autre appui que la découverte qu'on en fait, qui ne se saisit que par la vision qu'on en a, et qui ne se décrit que par sa propre loi ; entre elle et l'Invisible ne s'interpose aucun voile.

53. La sagesse (*ḥikma*).

86 *a* Dieu a dit : *Il donne la Sagesse à qui Il veut. Or, à quiconque la Sagesse est donnée, un grand bien est donné* (*Cor.*, II 272/269). La sagesse est un terme qui signifie le fait de mettre exactement chaque chose à sa place. Elle comporte trois degrés. *b* Le premier degré, c'est que tu confères à chaque chose ce qui lui revient de droit, que tu ne lui fasses pas dépasser ses limites, et que tu ne lui fasses pas devancer son temps. *c* Le deuxième degré, c'est que tu voies l'attention de Dieu dans Sa menace, que tu reconnaisses Sa justice [3] dans Son décret, et que tu entrevoies Sa bonté dans Son refus [4]. *d* Le troisième degré, c'est que tu atteignes, dans ton argumentation, la clairvoyance ; dans ta direction, la réalité ; et dans ton allusion, le terme [*visé*] [5].

[1] Les *oreilles attentives* peuvent être celles de *ceux qui ont des intentions sublimes ;* dans ce cas, il s'agit d'une science qui se manifeste à eux intérieurement dans des moments privilégiés de recueillement. Mais Anṣārī vise plutôt ici la science que les disciples attentifs recueillent auprès de leurs maîtres spirituels, aux soupirs desquels ils s'attachent (cf. § 75 *b*). *Pendant les moments vides,* var. : *pendant les moments parés,* c'est-à-dire enrichis des grâces divines.

[2] Découvrant la réalité à laquelle on était jusque-là inattentif, on cesse de considérer les apparences qui seules auparavant accaparaient l'esprit. Sur *la concentration* en Dieu, voir le § 99.

[3] *Sa justice,* var. : *Son attention.*

[4] Car, comme le remarque Zain-ad-Dīn, Dieu ne te refuse que ce que tu désires en désaccord avec Sa volonté, ou encore ce dont le temps obvie n'est pas encore arrivé.

[5] Le Sage est à même de diriger les autres en dissipant leurs doutes par ses raisonnements, en les guidant vers la découverte de la réalité et en leur suggérant avec bonheur ce qui ne se peut exprimer de façon adéquate.

est un terme global, remontant au Prophète, qui s'applique à l'ensemble des chapitres des réalités [*de la vie spirituelle*]. Il désigne *le fait de rendre ton culte à Dieu comme si tu Le voyais,* et il comporte trois degrés. [b] Le premier degré consiste à bien agir en ce qui concerne le propos; c'est amender ce dernier d'après [*les données de*] la science, l'affermir en y mettant de la résolution, et assurer sa pureté dans sa réalisation actuelle. [c] Le deuxième degré consiste à bien agir en ce qui concerne les états [*mystiques*]*;* c'est pour toi veiller sur eux par jalousie, les dissimuler par [*souci d'*]élégance, et les corriger en les vérifiant. [d] Le troisième degré consiste à bien agir en ce qui concerne l'Instant; c'est pour toi, ne jamais abandonner la contemplation, n'entrevoir aucun terme à ta préoccupation [1] et rendre perpétuelle ton hégire vers Dieu.

52. La science (*ʿilm*).

85 [a] Dieu a dit : *Et à qui Nous avions enseigné Science émanant de Nous* (*Cor.,* XVIII 64/65). La science est ce qui repose sur une preuve et enlève [2] l'ignorance. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré est une science claire et évidente, qui provient soit d'une constatation immédiate, soit d'une divulgation exacte, soit de l'exactitude d'une expérience de longue date. [c] Le deuxième degré est une science cachée qui croît dans les consciences pures, à partir des semences intègres [3], grâce à l'eau d'une ascèse sans mélange; [d] et qui se manifeste dans les soupirs véridiques de ceux qui ont des intentions sublimes, pendant les moments vides [*de préoccupations étrangères*], pour les oreilles

[1] La *préoccupation,* hantise de l'objet vers lequel on tend, ne doit s'arrêter qu'à Dieu en Son essence, cf. § 95 *d.*

[2] *et enlève,* var. : *et repousse.*

[3] var. : *à partir des corps purs,* c'est-à-dire se pliant aux ordres de Dieu et n'usant que de mets licites. Les *semences intègres* seraient les bonnes actions selon Zain-ad-Dīn, qui évoque ici *Cor.,* II 282 : *Craignez Dieu et Il vous enseignera* et une sentence du Prophète : *Quiconque agit selon ce qu'il sait, Dieu lui donnera en héritage la science de ce qu'il ne sait pas.* Anṣārī comparerait ainsi la science à un arbre; les actions en seraient les fruits, dont les graines engendreraient à leur tour une nouvelle science sous l'action de l'ascèse, *entraînement de l'âme à faire sien ce qui est vrai* (§ 32 *a*).

cavales [1]. *e* Ainsi fit-Il de Moïse, lorsqu'il jeta les Tables et prit son frère par la tête : Il ne s'emporta pas contre lui comme il s'emporta contre Adam, contre Noé, contre David et contre Jonas [2]. *f* Le troisième degré consiste pour Dieu à élire son serviteur et à le prendre entièrement pour Lui, par pure grâce ; ainsi en fut-il de Moïse, le premier, lorsqu'il sortit chercher du feu [3] : Il se le réserva pour Lui-même et [*ne*] laissa substituer de lui [*qu'*]une forme d'emprunt [4].

VI. SECTION DES VALLÉES (*AUDIYA*).

83 La section des Vallées [5] comprend dix chapitres. Ce sont : le bien-agir, la science, la sagesse, la clairvoyance, la sagacité, la révérence, l'inspiration, la *sakīna,* la quiétude, et la préoccupation.

51. Le bien-agir (*iḥsān*).

84 *a* Dieu a dit : *La récompense du bien est-elle autre chose que le bien?* (*Cor.,* LV 60). Nous avons noté, au début du livre [6], que le bien-agir

[1] Cf. *Cor.,* XXXVIII 29-32/30-33 ; XXI 81, XXXIV 11/12.

[2] Pour Moïse, cf. *Cor.,* VII 149/150. Pour Adam, cf. II 34/36, VII 21/22 sq. ; Noé, XI 48/46 ; David, XXXVIII 23/24 ; Jonas, XXI 87 et LXVIII 48-49.

[3] Cf. *Cor.,* XX 10, XXVII 7.

[4] Cf. *Cor.,* XX 43/41. *Une forme d'emprunt :* il pourrait s'agir, comme le pense Zain-ad-Dīn, de la trace laissée en Moïse par l'expérience qu'il fit de la rencontre avec la Majesté de Dieu, trace en prouvant l'authenticité à ses propres yeux et lui donnant autorité pour accomplir sa mission. Nous croyons cependant qu'il est plutôt question ici de l'apparence extérieure du Prophète, de son moi humain apparemment inchangé (bien qu'étranger désormais à sa réalité profonde), qui lui était nécessaire pour se mêler au monde et lui porter son message. C'est en somme le *troisième déguisement* décrit par Anṣārī au § 135 *f* et *g*. Ainsi a-t-on comme le contraire de l'état mentionné au § 66 *g,* où l'homme *revêtait un habit d'emprunt* en s'attribuant le fruit de l'action de Dieu en lui ; dans le premier cas, c'est l'homme qui se bornait aux apparences, ignorant indûment la réalité, à son profit ; dans le second, l'homme est ravi par la réalité, et c'est Dieu qui lui laisse un vestige de lui-même, par miséricorde pour autrui.

[5] *La section des Vallées,* var. : *la section des Remèdes.*

[6] Voir le § 12.

pour elle, persévérer dans ce qui est désirable, être sauve de ce qui est détestable, et être exempte de [*toute*] vaine gloire. [d] Le troisième degré consiste à se contenter de Dieu. Ceci comporte trois stades [1] : le premier stade consiste à voir que Dieu se souvient de toi ; le deuxième stade consiste à considérer continuellement Sa primauté ; et le troisième stade consiste à obtenir de Le trouver.

50. LA VOIE PASSIVE (*maqām al-murād*).

82 [a] Dieu a dit : *Tu n'espérais pas que te fût donnée l'Ecriture* (*Cor.*, XXVIII 86). La plupart de ceux qui traitent de cette science ont fait du *murād* et du *murīd* deux [*êtres différents*] et ont placé la demeure du *murād* au-dessus de la demeure du *murīd*. Par le terme *murād,* ils ont seulement voulu désigner *ceux que Dieu se réserve,* dont parle la tradition [2]. Le *murād* possède trois degrés. [b] Le premier degré consiste en ce que Dieu préserve le serviteur, au moment où celui-ci jette les yeux avec envie vers la grossièreté [3], par contrainte : en troublant ses passions, en entravant ses plaisirs, et en lui barrant de force les chemins des lieux périlleux. [c] Le deuxième degré consiste en ce que Dieu exonère le serviteur du vice de ses manquements [4], le préserve de la marque au fer rouge du reproche, et met en sa possession les [*heureuses*] suites de ses inadvertances. [d] Ainsi fit-Il de Salomon, lors du meurtre des cavales : Il le transporta sur les ailes du vent léger et de la tempête, lui permettant de se passer des

(1) *trois stades,* var. : *trois degrés.*

(2) Sur la distinction traditionnelle entre *murīd* et *murād,* voie active et voie passive, voir le § 8. Anṣārī y décrivait le *murād* comme étant *un homme ravi de la vallée de la dispersion vers la vallée de la concentration* [en Dieu]. Les commentateurs et certains mss indiquent le hadith auquel le texte fait ici allusion : *Parmi ses créatures, Dieu a des serviteurs qu'Il se réserve ; Il les a revêtus de la lumière qui rayonne et les a confortés dans sa miséricorde ; Il les garde jalousement contre l'épreuve, les fait vivre en sécurité et mourir en sécurité.*

(3) *La grossièreté* consiste à manquer par défaut aux bienséances dans les rapports avec Dieu (cf. § 76 *a*). C'est négliger de Lui rendre culte et d'observer ses commandements. Ici Dieu empêche son serviteur de succomber à une telle tentation.

(4) *du vice de ses manquements,* var. : *des manquements qui lui adviennent.* Dieu ne lui en tient pas rigueur.

degré est la pauvreté de ceux qui pratiquent le renoncement ; elle consiste à secouer les deux mains pour en détacher les biens de ce monde [1], en renonçant à les étreindre comme à les rechercher ; à faire taire la langue à leur sujet, en renonçant à les blâmer comme à les louer ; et à échapper à leur emprise, en renonçant à les rechercher comme à les abandonner. C'est cette pauvreté dont la noblesse a fait l'objet de dissertations. [c] Le deuxième degré, c'est revenir à la Précession [2], en considérant la Faveur [*divine*] ; ceci a pour effet de délivrer de la vision des œuvres, de couper court à la contemplation des états [*mystiques*], et d'ôter les souillures de la considération des demeures. [d] Le troisième degré, c'est être en état de parfaite nécessité [3] ; c'est tomber entre les mains du détachement progressif et unifiant [4], et c'est être prisonnier des liens du dépouillement [5]. Telle est la pauvreté des Soufis.

49. La richesse (*ġinā*).

81 [a] Dieu a dit : *Ne te trouva-t-Il point pauvre si bien qu'Il* [t']*enrichit?* (*Cor.*, XCIII 8). La richesse est un terme qui sert à désigner le fait de posséder tout ce dont on a besoin [6]. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré est la richesse du cœur ; c'est pour lui, être affranchi du recours aux moyens [*humains*], vivre en paix avec le Décret, et être délivré de [*toute*] querelle. [c] Le deuxième degré est la richesse de l'âme ; c'est

(1) *à secouer les deux mains pour en détacher les biens de ce monde*, var. : *à fermer ses deux mains pour ne pas saisir les biens de ce monde.*

(2) Il s'agit de la *Précession* de Dieu dont la science et le décret sont antérieurs à tout acte ou état spirituel de l'homme qu'ils commandent.

(3) *c'est être en état de parfaite nécessité* à l'égard de Dieu, var. : *c'est être en compagnie* (ou *en possession*) *de la nécessité.*

(4) *c'est tomber entre les mains du détachement progressif et unifiant,* ou peut-être *de la désagrégation unifiante,* ce qui correspondrait à l'anéantissement et à la concentration en Dieu. *Entre les mains du détachement progressif,* var. : *entre les mains du lieu du détachement. Unifiant,* var. : *extatique* (?). L'expression est obscure et Zain-ad-Dīn ajoute à cela qu'il n'y trouve « ni élégance ni suavité ».

(5) *c'est être prisonnier des liens du dépouillement,* var. : *c'est être prisonnier du périlleux désert du dépouillement.*

(6) *Pauvreté* et *richesse* signifient moins le fait de posséder peu ou beaucoup que celui d'avoir ou non besoin de quelque chose ou de quelqu'un.

sans dommage qui me nuise, ni tentation qui m'égare!» f Le troisième degré est l'intimité de la disparition dans la contemplation de la Présence, dont on ne peut ni exprimer ce qu'elle est [1], ni suggérer la définition, ni saisir le terme ultime.

47. Se rappeler Dieu (*ḏikr*).

79 *a* Dieu a dit : *Rappelle-toi ton Seigneur quand tu oublies!* (*Cor.*, XVIII 23/24), c'est-à-dire quand tu oublies tout ce qui n'est pas Lui et quand tu t'oublies toi-même dans l'acte de te rappeler, puis lorsque tu oublies l'acte de te rappeler dans l'acte de te rappeler, puis lorsque tu oublies tout rappel dans le souvenir actuel que Dieu a de toi. *b* Se rappeler, c'est se délivrer de l'insouciance et de l'oubli. Ceci comporte trois degrés. *c* Le premier degré consiste à se rappeler Dieu extérieurement, qu'il s'agisse de louange, de de prière ou d'observance. *d* Le deuxième degré consiste à se rappeler Dieu intérieurement ; c'est être délivré de la tiédeur, demeurer dans la contemplation, et être assidu aux confidences intimes. *e* Le troisième degré est la vraie manière de se rappeler ; c'est contempler le fait que Dieu se souvient de toi, c'est te délivrer de la considération de l'acte de te rappeler, et c'est connaître l'imposture de celui qui se rappelle, lorsqu'il demeure conscient de son acte de se rappeler [2].

48. La pauvreté (*faqr*).

80 *a* Dieu a dit : *Hommes! vous êtes les besogneux envers Dieu* (*Cor.*, XXXV 16/15). La pauvreté est un terme qui signifie le fait d'être exempt de la vision de la propriété [3]. Elle comporte trois degrés. *b* Le premier

[1] *ce qu'elle est,* ou peut-être *sa source.*

[2] *conscient de son acte,* mot-à-mot : *avec, en compagnie de son acte.* On pourrait peut-être aussi traduire : *lorsqu'il en reste à son acte.*

[3] Cette importante définition place d'emblée la pauvreté bien au-dessus du renoncement (§ 40) et des demeures de l'abandon (§ 54-57) qui peuvent lui sembler connexes. Elle échappe en effet à ce qui faisait la déficience intrinsèque de ces attitudes, à savoir l'illusion de pouvoir disposer des biens matériels ou spirituels pour s'en détacher où en remettre à Dieu le soin. Dans le domaine particulier de l'avoir, elle fait découvrir la réalité et y conformer sa vie. Sur ce chapitre, voir notre étude : *Pauvreté et vie spirituelle chez ʿAbdallah Anṣārī,* dans les *Mardis de Dar-as-Salam,* Le Caire et Paris-Vrin, années 1953-1954, p. 65-81.

Dieu ; et à connaître ce dont l'existence est liée à Dieu [1]. [c] Le deuxième degré est *la vision certaine* (*Cor.*, CII 7) ; elle consiste à pouvoir se passer de l'argumentation, car on possède la saisie ; [*à pouvoir se passer*] de la Parole Reçue, car on possède la vision ; et à voir déchirer par la contemplation le voile de la science. [d] Le troisième degré est *la véritable certitude* (*Cor.*, LVI 95, LXIX 51) ; c'est l'éclat de l'aurore du dévoilement, puis la délivrance de l'effort qu'exigeait la certitude, puis l'anéantissement dans la véritable certitude.

46. L'intimité (*uns*).

78 [a] Dieu a dit : *Quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi,* [dis-leur] *que Je suis près* (*Cor.*, II 182/186). L'intimité exprime la joie paisible de la proximité. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré est l'intimité qui vient des attestations [2] ; elle consiste à trouver doux de se rappeler Dieu, à se nourrir de l'audition, et à saisir les allusions. [c] Le deuxième degré est l'intimité qui vient de la lumière du dévoilement ; c'est une intimité qui s'élève au-dessus de la première intimité, à laquelle se mêle l'assaut furieux de l'affolement [3], et que fouette la vague de l'anéantissement. [d] C'est ce qui a fait perdre à certains la raison, ce qui a arraché à d'autres la force de se contenir, et ce qui a dénoué pour eux les liens de la science [4]. [e] C'est à ce sujet que nous est parvenue cette prière [*du Prophète*] : « *Je Te demande un désir ardent de Te rencontrer,*

[1] *ce qui est apparu,* c'est-à-dire les faits constatables et les dispositions juridiques contenus dans la révélation ; *ce qui n'est pas apparu,* c'est-à-dire ce que l'on ne peut connaître que sur la foi du Coran (Jugement dernier, Enfer et Paradis, etc.) ; *ce dont l'existence est liée à Dieu,* c'est-à-dire ce que le Coran révèle de Lui (attributs divins, etc.), ou peut-être les créatures dans leur aptitude à montrer l'existence et les perfections du Créateur.

[2] *les attestations sont la mission prophétique et les œuvres* de Dieu (§ 141 *e*). Méditer Sa parole et contempler Ses créatures réalise avec Lui une première sorte d'intimité. Sur *se rappeler Dieu,* voir le § 79 ; sur *l'audition,* voir le § 33.

[3] Sur *l'affolement,* voir le § 105.

[4] *ce qui a dénoué pour eux les liens de la science :* certains commentateurs se sont efforcés d'expliquer psychologiquement et de justifier cet affranchissement des prescriptions de la Loi. Pour Anṣārī, il s'agit bien, semble-t-il, d'un danger, que seul peut excuser le fait d'avoir perdu le contrôle de soi.

cause le fait de la dépasser [1]. La bienséance comporte trois degrés. *b* Le premier degré consiste à empêcher la crainte de passer au désespoir, à retenir l'espérance d'aller jusqu'à la sécurité, et à modérer [2] la liesse de peur qu'elle ne ressemble à de l'audace. *c* Le deuxième degré consiste à quitter la crainte pour le vaste champ de l'empoignement, à monter de l'espérance au vaste champ de l'élargissement, et à s'élever de la liesse vers le vaste champ de la contemplation [3]. *d* Le troisième degré consiste à connaître la bienséance ; puis à pouvoir se passer de s'éduquer [4], Dieu se chargeant de cette éducation ; puis à être délivré de la vision des fardeaux de la bienséance.

45. La certitude (*yaqīn*).

77 *a* Dieu a dit : *Sur terre sont des signes pour les convaincus* (*Cor.*, LI 20). La certitude est le véhicule de celui qui s'engage dans cette voie. Elle est le sommet des degrés du Commun-des-Gens et, dit-on, le premier pas des Privilégiés. Elle comporte trois degrés [5]. *b* Le premier degré est *la science certaine* (*Cor.*, CII 5) ; elle consiste à admettre ce qui est apparu, comme venant de Dieu ; à admettre ce qui n'est pas apparu, à cause de

[1] Cette recherche d'un juste comportement a aussi bien pour domaine la vie intérieure que ses manifestations extérieures. Dans le présent chapitre, Anṣārī limite son analyse aux attitudes spirituelles. On trouvera ses conseils sur la manière de se conduire en diverses circonstances dans son *Abrégé concernant les bienséances des Soufis et de ceux qui cheminent dans la voie de Dieu,* dont le texte persan, accompagné d'une introduction et d'une traduction, a été publié par nos soins dans le *BIFAO,* t. LIX, 1960, p. 203-239 (+ 3 planches).

[2] *et à modérer,* var. : *et à garder.*

[3] Le deuxième degré consiste en somme à régler les attitudes de la voie active en accédant aux attitudes correspondantes de la voie passive, où c'est Dieu qui a l'initiative. Sur la crainte, l'espérance et la liesse, voir respectivement les § 36, 43-44 et 112. Sur l'empoignement, l'élargissement et la contemplation, voir respectivement les § 124, 125 et 121.

[4] *puis à pouvoir se passer de s'éduquer,* var. : *puis à s'anéantir au fait de s'éduquer* (étant totalement absorbé par l'éducation divine).

[5] La distinction de ces trois degrés et leur rattachement aux trois expressions coraniques sont traditionnels, l'originalité d'Anṣārī se situant dans la description qu'il en fait.

de bon gré aux appels de la réalité [1]. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré consiste à quitter ses habitudes en prenant la science pour compagne, à s'attacher aux soupirs des Progressants [2] en maintenant la vérité du propos, et à renier tout frère qui accaparerait l'attention et toute patrie qui la disperserait [3]. [c] Le deuxième degré consiste à se détacher progressivement, en prenant pour compagnon l'état [*mystique*], en étant apaisé par l'intimité [*divine*], et en cheminant entre l'empoignement et l'élargissement [4]. [d] Le troisième degré consiste à oublier [*ce qui n'est pas Dieu*], tout en conservant la perfection de la rectitude et en pratiquant assidûment la vigilance, de manière à amender la bienséance.

44. La bienséance (*adab*).

76 [a] Dieu a dit : *Ceux qui gardent les limites imposées par Dieu...* (*Cor.*, IX 113/112). La bienséance consiste à garder la [*juste*] limite entre l'obséquiosité et la grossièreté, en connaissant le préjudice que

[1] Les commentateurs ont interprété cette définition de diverses manières. Ce que dit Anṣārī du premier degré, où il note la nécessité de *prendre la science pour compagne,* montre qu'il convient d'inclure dans *les appels de la réalité* les ordonnances de la Loi. Mais le *murīd* ne se contente pas de s'y soumettre ; il y voit autant d'invitations à abdiquer ses vues humaines et sa volonté propre pour se conformer à la réalité, telle que l'a pensée et voulue son Créateur. Peu à peu, grâce à une action de Dieu dans le cœur (états mystiques, intimité, empoignement et élargissement), il la découvre en même temps qu'il la réalise, pour finalement s'y absorber de façon totale.

[2] *à s'attacher aux soupirs des Progressants :* plutôt que de prendre l'expression au sens matériel, en remarquant avec Zain-ad-Dīn l'influence du souffle sur le milieu ambiant, sans doute faut-il y voir les sentiments qui inspirent la vie spirituelle (crainte, espérance, amour, etc., cf. § 123). Le *murīd* s'efforcera de s'accorder à ceux, plus avancés que lui, qu'il aura pris pour guides.

[3] la *patrie* est le lieu où on est né, auquel on est attaché et où l'on aime séjourner. Or la recherche de Dieu exige que l'on renonce à tout attachement à ce qui n'est pas Lui et à toute installation dans un état spirituel quelconque ; elle fait du soufi un perpétuel expatrié (cf. § 9 *a*, 11 *a* et 115).

[4] Sur *l'intimité,* voir le § 78 ; sur *l'empoignement* et *l'élargissement,* voir les § 124 et 125.

42. La résolution (*'azm*).

74 *a* Dieu a dit : *Quand tu auras décidé, appuie-toi sur Dieu!* (*Cor.*, III 154/160). La résolution consiste à réaliser le propos de gré ou de force. Elle comporte trois degrés. *b* Le premier degré, c'est la révolte de l'état [*mystique*] contre la science[1], lorsqu'on observe l'éclair du dévoilement, que l'on veut faire durer la lumière de l'intimité, et que l'on consent à mortifier la passion. *c* Le deuxième degré, c'est se laisser absorber dans les fulgurations de la contemplation, voir resplendir la clarté de la voie, et rassembler les forces de la rectitude. *d* Le troisième degré, c'est connaître la déficience de la résolution[2], puis entreprendre résolument de se délivrer de la résolution, puis en finir des efforts que nécessite l'abandon de la résolution. En effet, les résolutions ne sauraient laisser à ceux qui les tiennent de plus noble héritage que de leur faire connaître les déficiences des résolutions.

43. La volonté (*irāda*).

75 *a* Dieu a dit : *Dis : chacun agit selon son mouvement* (*Cor.*, XVII 86/84). La volonté est l'une des lois de cette science et l'un des principes qui régissent l'ensemble de ses constructions[3]. Elle consiste à répondre

[1] Var. : *Le premier degré, c'est édifier l'état mystique sur la science.*

[2] Ici comme dans la phrase suivante, il ne s'agit pas de défauts menaçant d'affecter la qualité de la résolution, mais de déficiences inhérentes à cette dernière (cf. § 54 *b, e, f* et 57 *a*, où l'on trouve quelque chose de semblable pour les demeures de l'abandon à Dieu). Dans la résolution, le moi s'affirme dans son indépendance et son efficacité ; telle est la déficience dont il convient de prendre conscience, puis de se délivrer en attribuant à Dieu toute causalité dans la conception du propos et sa réalisation.

[3] La volonté, *irāda*, est l'état du *murīd* dont il a été question dans l'introduction (§ 8 *a*) et dans plusieurs chapitres (§ 35 *c*, 37 *d*, 41 *a*, 43 *a*, 60 *b*). Anṣārī le décrivait alors comme étant *un homme qui agit, partagé entre la crainte et l'espérance et tendant vers l'amour sans quitter la pudeur*. *De cette science*, var. : *de cette affaire* (il s'agit de la connaissance de l'itinéraire spirituel).

rance ne soit pas pour toi un voile, et que ne s'interpose entre toi et Lui ni Adam ni Eve. [d] Le troisième degré consiste à être au large en se repliant du fait d'être au large ; c'est l'ampleur du dessein causée par le repli du fait pour le serviteur de se mettre au large, dans l'élargissement qui lui vient de Dieu [(1)] (immense est Sa Grandeur !)

V. SECTION DES PRINCIPES (*UṢŪL*).

72 La section des Principes comprend dix chapitres. Ce sont : le propos, la résolution, la volonté, la bienséance, la certitude, l'intimité, se rappeler Dieu (*ḏikr*), la pauvreté, la richesse, et la voie passive (demeure du *murād*).

41. Le propos (*qaṣd*).

73 [a] Dieu a dit : *Quiconque sort de sa demeure, émigrant vers Dieu et Son Prophète, mais est frappé* [en route] *par la mort, voit échoir sa rétribution qui incombe à Dieu* (*Cor.*, IV 101/100). Le propos, c'est la décision irrévocable de se consacrer exclusivement à l'obéissance. Il comporte trois degrés. [b] Le premier degré est un propos qui pousse à l'ascèse, qui délivre de l'hésitation, et qui invite à s'éloigner des buts intéressés. [c] Le deuxième degré est un propos qui ne rencontre aucun moyen [*humain*] sans y couper court, qui ne laisse rien qui vienne s'interposer sans l'en empêcher, ni rien qu'on doive s'imposer sans le faciliter. [d] Le troisième degré est le propos de se soumettre totalement à l'amendement de la science [(2)], le propos de consentir à se laisser fouler aux pieds par le Décret [(3)], et le propos de se précipiter dans la mer de l'anéantissement.

(1) C'est le passage de la voie active (*se mettre au large*) à la voie passive (*élargissement*, § 125). Il est difficile de rendre en français la jeu des termes *inbisāṭ* et *inṭiwā'* évoquant l'image d'un tapis que l'on étend ou que l'on roule.

(2) *à l'amendement de la science,* var. : *par l'amendement de la science.*

(3) *le propos de consentir à se laisser fouler aux pieds par le Décret,* var. : *le propos de répondre aux invitations du Décret.*

reconnaître aucune supériorité et de ne te voir aucun droit. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré consiste à abandonner la querelle, à ne pas prêter attention au faux-pas, et à oublier les torts. [c] Le deuxième degré consiste à rapprocher de toi celui qui t'éloigne, à honorer celui qui te fait tort, et à t'excuser auprès de qui agit injustement envers toi; ceci généreusement, non en te contenant, à cœur ouvert [1], non en luttant de constance. [d] Le troisième degré consiste à ne t'attacher en cours de marche à aucun guide, à ne mêler aucune compensation à ta réponse [*à Dieu*], et à ne t'arrêter dans ta contemplation à aucune apparence distinctive. [e] Sache aussi que quiconque met son ennemi dans la nécessité de recourir à une intercession et n'a pas honte qu'on lui fasse des excuses, celui-là n'a pas [*même*] flairé l'odeur de la générosité du cœur. [f] Sache ensuite que, dans la science de la condition des Privilégiés, quiconque cherche la lumière de la vérité en procédant à coup d'arguments ne peut jamais prétendre posséder la générosité du cœur.

40. Etre au large (*inbisāṭ*).

71 [a] Dieu a dit, rapportant les paroles de son Interlocuteur [*Moïse*] : *Nous feras-tu périr à cause de ce qu'ont fait les fous parmi nous? Ce n'est que tentation de Toi, par laquelle Tu égares qui Tu veux et diriges qui Tu veux* (*Cor.*, VII 154/155). Etre au large, c'est laisser libre cours à son naturel et se garder de l'éloignement que cause la timidité; c'est marcher selon [*les impulsions de*] sa nature. Une telle attitude comporte trois degrés. [b] Le premier degré consiste à être au large avec les hommes; c'est ne t'écarter d'eux ni par avarice de toi-même, ni par attachement jaloux à ta félicité, mais [*au contraire*] mettre à leur disposition ce que tu as de bon, les mettre à l'aise par ton caractère, et les laisser te piétiner. Cela, en maintenant les exigences de la science et sans jamais perdre de vue le sens [*de ta conduite*]. [c] Le deuxième degré consiste à être au large avec Dieu; c'est que la crainte ne te tienne pas à l'écart [2], que l'espé-

(1) *à cœur ouvert,* var. : *par réciprocité d'amour.*

(2) *ne te tienne pas à l'écart,* var. : *ne te suffise pas* (?), *ne te rende pas lâche, ne te déçoive pas.*

38. La modestie (*tawāḍuʿ*).

69 [a] Dieu a dit : *Les serviteurs du Dieu Bon sont ceux qui marchent sur la terre modestement* (*Cor.*, XXV 64/63). La modestie consiste à s'incliner humblement devant la force contraignante de ce qui est vrai [1]. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré consiste pour le serviteur à se faire humble devant la religion ; c'est ne pas opposer ce que l'on tient de la raison à ce que l'on tient par tradition, ne mettre en doute la valeur d'aucune indication touchant la religion, et ne voir aucun moyen de contredire [*cette dernière*]. [c] Le serviteur ne peut adopter correctement cette attitude que s'il sait que le salut se trouve dans la clairvoyance, que la rectitude vient après la confiance, et que la Preuve [*qui vient de Dieu*] est au-delà de l'argument [*rationnel*] [2]. [d] Le deuxième degré consiste à agréer pour frère celui des musulmans que Dieu a agréé Lui-même pour serviteur, à ne refuser aucun [*de ses*] droits à ton ennemi [3], et à accepter les excuses de celui qui te les présente. [e] Le troisième degré consiste à t'incliner humblement devant Celui qui est Vrai (*Dieu*) ; pour toi, c'est abdiquer ton opinion personnelle [4] dans le service, la vision de ton droit dans Sa compagnie, et ton apparence distinctive dans la contemplation.

39. La générosité du cœur (*futūwa*).

70 [a] Dieu a dit : *C'étaient des jeunes gens qui crurent en leur Seigneur et à qui Nous accordâmes les plus grands moyens de se diriger* (*Cor.*, XVIII 12/13). Le point essentiel de la générosité du cœur, c'est de ne te

[1] *de ce qui est vrai,* ou peut-être *du Réel* par excellence, c'est-à-dire de Dieu.

[2] La clairvoyance, *c'est ce qui te délivre de la perplexité* (§ 87 *a*). Elle engendre la confiance, préliminaire nécessaire à tout engagement dans la droite voie. *La Preuve,* c'est le Coran avec tous les Signes de Dieu qu'il contient ; elle est au-delà de *l'argument* de deux manières : d'une part en raison de sa supériorité de par son origine divine, et d'autre part parce que l'argument rationnel, s'appuyant sur les signes fournis par le Prophète en faveur de l'authenticité de sa mission, lui est antérieur dans la psychologie du croyant et en prépare l'accès.

[3] *à ne refuser aucun droit à ton ennemi,* ou peut-être, comme l'ont compris certains commentateurs, *à ne refuser aucune vérité venant de ton ennemi.*

[4] *ton opinion personnelle,* add. : *et tes habitudes.*

37. Le caractère (*ḫuluq*).

68 [a] Dieu a dit : *En vérité, tu possèdes un caractère éminent* (*Cor.*, LXVIII 4). Le caractère, c'est, parmi ses qualités, ce à quoi revient celui qui fait effort [1]. Ceux qui traitent de cette science s'accordent pour affirmer que le soufisme, c'est le caractère. Tout ce que l'on peut dire à son sujet tourne autour d'un pôle unique: c'est prodiguer les bonnes manières et éviter de faire du tort. [b] On n'acquiert la possibilité d'agir ainsi qu'en pratiquant trois choses : la science, la générosité et la constance. Le caractère comporte trois degrés. [c] Le premier degré, c'est que tu connaisses la situation des hommes, les sachant liés à leur destin, emprisonnés dans [*les limites de*] leur capacité, et fixés selon le Décret [*divin*]. [d] D'une telle connaissance, tu tireras trois avantages : les hommes, et même le chien, se sentiront en sécurité avec toi ; ils t'aimeront, et seront sauvés par toi. [e] Le deuxième degré consiste à améliorer ton caractère [*dans tes rapports*] avec Dieu ; de ta part, cette amélioration consiste à savoir que tout ce qui vient de toi nécessite une excuse, [*à savoir*] que tout ce qui vient de Dieu nécessite un remerciement, et à voir qu'il te faut absolument Lui être fidèle. [f] Le troisième degré consiste à te former en purifiant ton caractère ; puis à t'élever au-dessus de la dispersion que constitue le souci de te former ; puis à te former en allant au-delà des mœurs vertueuses [2].

[1] Cette définition du caractère peut s'entendre de diverses manières. Pour Tilimsānī, il s'agit de l'ensemble des qualités caractéristiques de celui qui fait effort ; qualités innées, semble-t-il, qui ont pu être obnubilées et que l'effort permet de retrouver dans leur éclat (seconde interprétation de Zain-ad-Dīn). Il serait inutile de vouloir aller contre elles, l'homme revenant toujours à sa nature (Ibn al-Qaiyim). Pour Qāšānī, *min naʿtih* indiquerait le motif du retour incessant : inconsciemment, l'homme agit selon les qualités stables qui sont devenues pour lui comme une seconde nature. Enfin, ʿAbd-al-Muʿṭī, Tustarī et Zain-ad-Dīn (première interprétation) voient dans la définition d'Anṣārī l'esquisse d'un processus : commençant par faire effort pour améliorer ses mœurs, l'on acquiert peu à peu des habitudes, des qualités stables qui constituent le caractère.

[2] *en allant au-delà des mœurs vertueuses* : il ne s'agit évidemment pas de les minimiser et à plus forte raison de les abandonner, mais de dépasser le stade de la voie active en laissant à Dieu l'initiative du progrès spirituel.

36. La préférence (*īṯār*).

67 [a] Dieu a dit : *A eux-mêmes ils le préféreront, même si pénurie existe chez eux* (*Cor.*, LIX 9). La préférence comporte une attribution exclusive [*de quelque chose à quelqu'un*] et un libre choix [*de ce destinataire*]. Le fait d'agir ainsi [*dans tel cas particulier*] [(1)] s'orne de beauté du fait de la spontanéité ; il est néanmoins valable si on doit s'y contraindre. La préférence comporte trois degrés. [b] Le premier degré consiste à préférer les hommes à toi-même en ce qui ne t'est pas interdit par la religion, ni ne te coupe aucune voie, ni ne corrompt un de tes Instants. [c] Ceci est rendu possible par trois choses : faire grand cas des droits [*d'autrui*], détester la ladrerie, et aspirer aux nobles mœurs. [d] Le deuxième degré consiste à préférer la satisfaction de Dieu à la satisfaction de tout autre que Lui, même si cela comporte de grandes épreuves, si cela impose de lourds fardeaux, et si cela amène un affaiblissement des moyens matériels et du corps. [e] Ceci est rendu possible par trois choses : être fait d'un bon bois [(2)], bien se soumettre (*islām*), et avoir une forte constance. [f] Le troisième degré consiste à préférer de la préférence-même de Dieu, car s'engager dans la préférence, c'est prétendre posséder [*ce dont on dispose*] [(3)] ; puis à ne plus considérer la vision que tu as de la préférence de Dieu ; puis à être absent de cet abandon [*de la considération*].

(1) Nous traduisons en considérant *aṯara* comme le « nom d'une fois » de *īṯār*, selon la suggestion de Zain-ad-Dīn. Parmi les commentateurs, certains en ont fait l'équivalent de *īṯār*, alors que d'autres l'en ont distingué par une nuance propre : préférence commandée par quelque supériorité de celui que l'on choisit (ʿAbd-al-Muʿṭī), préférence accordée par quelqu'un d'autre à quelque chose à vos dépens (Tustarī et Ibn al-Qaiyim), qualité qui fonde dans le sujet l'acte de l'*īṯār* (Bārizī), etc., chacun proposant en conséquence son interprétation de l'assertion d'Anṣārī. Celle-ci s'explique sans avoir recours à des subtilités si l'on traduit comme nous l'avons fait (cf. § 74 *a*, qui utilise des termes identiques).

(2) *être fait d'un bon bois*, c'est-à-dire être d'une nature docile (ʿAbd-al-Muʿṭī) ; lecture possible adoptée par certains commentateurs : *bien retourner* [à Dieu] (*al-ʿaud* au lieu de *al-ʿūd*), d'où la variante : *chercher à revenir à Dieu*.

(3) S'engager dans la préférence revient à prétendre que l'on peut disposer de sa volonté, de ses actes et des biens extérieurs comme on l'entend, alors que Dieu est le seul maître de tout cela (cf. § 54 *e* et *f*).

la réalité de la chose en son authenticité, au terme de sa production et dans la perception qu'on en a. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré est la vérité du propos. C'est par elle qu'on entre vraiment dans cette entreprise [1]; par elle se répare toute négligence, se rattrape tout ce qu'on a laissé échappé, et se relève toute ruine. [c] Le signe qui caractérise un tel homme vrai [*dans son propos*] [2], c'est qu'il ne supporte aucune invitation à violer un engagement, qu'il n'endure la compagnie de personne qui lui soit contraire, et qu'il ne relâche son effort en aucune circonstance. [d] Le deuxième degré consiste à ne désirer la vie que pour Dieu, à ne voir procéder de soi que la trace de la déficience, et à ne pas tourner les yeux vers l'indulgence des dispenses. [e] Le troisième degré est la vérité dans la connaissance de la vérité. La vérité n'est en effet correcte, dans la science de l'état des Privilégiés [3], que d'une seule manière, à savoir si la complaisance de Dieu s'accorde avec l'action du serviteur, ou avec son état, ou avec son Instant, et avec le fait même que le serviteur ait formé son propos. [f] Dans ce cas, le serviteur sera *satisfait et agréé* (*Cor.*, LXXXIX 28); dès lors, ses actions seront satisfaisantes, ses états seront vrais, ses résolutions seront droites. [g] Mais si le serviteur a revêtu un habit d'emprunt [4], la meilleure de ses œuvres sera alors une faute, le plus vrai de ses états une falsification, et la plus pure de ses résolutions une négligence.

[1] *dans cette entreprise,* mot-à-mot : *dans cette affaire,* c'est-à-dire dans la vie spirituelle dont l'auteur décrit le développement.

[2] *un tel homme vrai,* var. : *une telle vérité.*

[3] *dans la science de l'état des Privilégiés,* var. : *dans la science de ceux qui sont dans l'état des Privilégiés.*

[4] Prise en elle-même, la métaphore est obscure et peut donner lieu aux interprétations les plus variées; aussi les commentateurs s'en sont-ils donnés à cœur joie, les *ittiḥādīya* entendant l'*habit d'emprunt* de l'existence et leurs adversaires se récriant. Zain-ad-Dīn semble avoir raison de les renvoyer dos à dos et d'inviter tout simplement à recourir au contexte. La complaisance de Dieu, condition de la vérité de tout événement spirituel, ne saurait être accordée au serviteur que s'il reconnaît le don gratuit qui lui en est fait. Si au contraire il s'en attribue le mérite, se revêtant d'un *habit d'emprunt* qui ne lui appartient pas, les actes ou les états les meilleurs deviennent prétention indue.

le serviteur à ne plus voir que le Bienfaiteur. S'il voit le Bienfaiteur sous le jour du servage, le bienfait, venant de Lui, lui paraîtra immense; s'il Le voit sous le jour de l'amour, l'adversité, venant de Lui, lui paraîtra douce; et s'il Le voit sous le jour de l'esseulement [1], il ne verra plus, venant de Lui, ni adversité ni bienfait.

34. La pudeur (*ḥayā'*).

65 [a] Dieu a dit : *Ne sait-il pas que Dieu le voit?* (*Cor.*, XCVI 14). La pudeur fait partie des débuts des chemins des Privilégiés. Elle naît d'une révérence appendue à un [*certain*] amour. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré est une pudeur qui naît de ce que le serviteur sait que Dieu le regarde; elle l'entraîne à soutenir le combat spirituel, elle le pousse à trouver le méfait détestable, et elle lui fait taire [2] [*toute*] plainte. [c] Le deuxième degré est une pudeur qui naît de la réflexion dans la science de la proximité; elle invite le serviteur à s'embarquer sur l'amour, elle l'attache à la joie paisible de l'intimité, et elle lui rend odieuse la fréquentation des hommes. [d] Le troisième degré est une pudeur qui naît de la contemplation de la présence; il s'agit de cette présence à laquelle se mêle une certaine timidité [3], contre laquelle aucune dispersion ne saurait lutter [4], et pour laquelle on ne s'arrête à aucun terme [5].

35. La vérité (*ṣidq*).

66 [a] Dieu a dit : *Quand l'affaire est décidée, être vrai envers Dieu est un bien pour eux* (*Cor.*, XLVII 23/21). La vérité est un terme qui signifie

[1] Sur *l'esseulement,* voir le § 138.

[2] *elle lui fait taire,* var. : *elle calme en lui.*

[3] *à laquelle se mêle une certaine timidité* (cf. § 36 *d*), var. : *à laquelle ne se mêle aucune timidité* (correction fautive par souci de parallélisme avec les deux autres membres de la trilogie qui sont négatifs).

[4] *contre laquelle aucune dispersion ne saurait lutter,* var. : *qu'aucune dispersion ne saurait approcher.*

[5] *et pour laquelle on ne s'arrête à aucun terme,* parce qu'elle a Dieu pour origine et pour objet et qu'Il peut toujours se manifester davantage.

ce qui le pousse à abandonner [*toute*] disposition de soi, à couper court au libre choix, et à faire cesser la distinction [*entre les états*], quand même le ferait-on entrer [1] dans le feu [*de l'Enfer*].

33. La gratitude (*šukr*).

63 *a* Dieu a dit : *Rares, parmi Mes serviteurs, sont ceux qui sont emplis de gratitude* (*Cor.*, XXXIV 12/13). La gratitude est un terme qui signifie la reconnaissance du bienfait, parce qu'elle est une voie [*conduisant*] à la connaissance du Bienfaiteur; c'est en ce sens que Dieu a appelé l'islam et la foi, dans le Coran, de la gratitude [2]. *b* Les éléments constitutifs de la gratitude sont au nombre de trois : la connaissance du bienfait, puis l'agrément du bienfait, puis la louange à laquelle il donne lieu. *c* La gratitude est encore l'un des chemins du Commun-des-Gens. Elle comporte trois degrés.

64 *a* Le premier degré est la gratitude pour les choses que l'on aime. C'est là une gratitude que les Chrétiens, les Juifs et les Zoroastriens ont en partage avec les Musulmans; et c'est un effet de l'immense bonté du Créateur que de l'avoir comptée pour de la gratitude, de lui avoir promis le surcroît, et de lui avoir adjugé la récompense. *b* Le deuxième degré est la gratitude pour les choses qui vous répugnent. De la part de celui pour qui les situations sont indifférentes, c'est la manifestation de la satisfaction; de la part de celui qui fait [*au contraire*] une distinction entre les états, c'est réprimer la plainte [3], observer la bienséance et suivre le chemin de la science. Celui qui fait preuve d'une telle gratitude sera le premier à être appelé en Paradis. *c* Le troisième degré consiste pour

[1] *quand même le ferait-on entrer*, var. : *quand même entrerait-il.*

[2] Les commentateurs ont recherché en vain le verset auquel Anṣārī ferait ici allusion. Il s'agit donc d'une inférence, peut-être à partir des passages du Coran où la gratitude se trouve opposée au *kufr*, terme désignant à la fois l'ingratitude et l'infidélité (II 147/152, XXVII 40, XXXI 11/12, LXXVI 3). A cette suggestion de Qāšānī, Zain-ad-Dīn préfère la mention de *Cor.*, III 138/144, où la gratitude est opposée au retour à l'infidélité en cas de disparition du Prophète.

[3] *réprimer la plainte* (cf. § 59 *a*), var. : *réprimer la colère et la plainte.*

constance!, à savoir pour éviter la désobéissance; *Luttez de courage!*, à savoir dans la pratique de l'obéissance (*Cor.*, III 200). [b] La constance la plus faible est la constance à cause de Dieu; c'est la constance du Commun-des-Gens. Au-dessus d'elle se trouve la constance avec l'aide de Dieu; c'est la constance du *murīd*. Au-dessus de l'une et de l'autre se trouve la constance à l'égard de Dieu; c'est la constance du Progressant.

32. La satisfaction (*riḍā*).

61 [a] Dieu a dit : *Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée!* (*Cor.*, LXXXIX 27-28). Dans ce verset, Il n'a laissé au mécontent aucun moyen d'aller à Lui, et Il a stipulé pour qui se le propose l'entrée dans la satisfaction. [b] La satisfaction est un terme qui signifie faire halte franchement où que Dieu arrête le serviteur, sans demander d'être plus en avant ni plus en arrière, sans chercher à obtenir davantage, et sans vouloir changer d'état. [c] Elle fait partie des débuts des chemins des Privilégiés et constitue l'un des plus pénibles pour le Commun-des-Gens. Elle comporte trois degrés.

62 [a] Le premier degré est la satisfaction du Commun-des-Gens, qui consiste à être satisfait d'avoir Dieu pour Seigneur, en s'emportant contre le culte de [*tout*] ce qui est en-deçà de Lui; cette attitude est l'axe de la meule de l'islam, et elle purifie de l'associationisme majeur. [b] Trois conditions assurent son authenticité : Dieu doit être pour le serviteur ce qu'il y a de plus aimable, ce qu'il y a de plus digne d'être révéré, et ce qui mérite le plus d'être obéi. [c] Le deuxième degré consiste à être satisfait de Dieu, et c'est d'une telle satisfaction qu'ont parlé les versets de la Révélation; c'est être satisfait de Lui en tout ce qu'Il a décrété, et cela fait partie des débuts des chemins des Privilégiés. [d] Trois conditions assurent son authenticité : l'indifférence des situations aux yeux du serviteur, la cessation de [*toute*] querelle avec les hommes, et la délivrance de la demande et de l'insistance. [e] Le troisième degré consiste à être satisfait de la satisfaction-même de Dieu; le serviteur ne voit plus alors aucune insatisfaction ni aucune satisfaction comme lui appartenant,

IV. SECTION DES MŒURS VERTUEUSES (*AḪLĀQ*).

58 La section des Mœurs Vertueuses comprend dix chapitres. Ce sont : la constance, la satisfaction, la gratitude, la pudeur, la vérité, la préférence, le caractère, la modestie, la générosité du cœur, et le fait d'être au large.

31. La constance (*ṣabr*).

59 *a* Dieu a dit : *Sois constant : ta constance ne sera qu'avec* [l'aide de] *Dieu!* (*Cor.*, XVI 128/127). La constance consiste à se retenir de se plaindre, malgré une impatience cachée [1]. Elle est également l'une des étapes les plus difficiles pour le Commun-des-Gens, l'une des plus répugnantes dans la voie de l'amour, et l'une des plus odieuses dans la voie de l'Unification [2]. Elle comporte trois degrés. *b* Le premier degré est la constance à éviter la désobéissance parce qu'on songe à la Menace, de manière à persévérer dans la foi et à se préserver de la sanction ; meilleure qu'une telle attitude est la constance à éviter la désobéissance par pudeur [3]. *c* Le deuxième degré est la constance à pratiquer l'obéissance, en y veillant continuellement, en l'observant avec sincérité, et en l'embellissant selon [*les données de*] la science. *d* Le troisième degré est la constance dans l'épreuve, en considérant la beauté de la récompense, en attendant le repos d'un meilleur avenir, et en allégeant l'épreuve par l'énumération des bienfaits [*divins dont on est l'objet*] et par le souvenir des faveurs passées.

60 *a* C'est au sujet de ces trois degrés de la constance qu'est descendu [*le verset coranique*] : *Soyez constants!,* à savoir dans l'épreuve ; *Luttez de*

[1] Var. : *la constance consiste à se dominer devant quelque chose que l'on déteste et à retenir la langue de se plaindre.*

[2] Difficile au Commun-des-Gens qui a peine à se dominer, la constance répugne à la voie de l'amour car elle suppose un désaccord entre les désirs de l'homme et les exigences de Dieu. Quant à la voie de l'Unification, la constance y est odieuse en tant que double affirmation du moi : dans l'impatience ressentie et dans la contrainte que l'on s'impose pour ne pas la manifester.

[3] Sur *la pudeur,* voir le § 65.

constance. [d] Le troisième degré est la vision de la primauté [1] de Dieu, qui le fait se délivrer des épreuves que comportent les propos [2], des peines que l'on s'impose pour se protéger, et de [*toute*] halte dans les sentiers des recommandations [3].

30. La soumission totale (*taslīm*).

57 [a] Dieu a dit : *Non! par toi Seigneur! ils ne croiront point avant qu'ils t'aient fait arbitrer ce qui est litige entre eux; ils ne trouveront plus ensuite de gêne à l'égard de ce que tu auras décidé et ils se soumettront totalement* (*Cor.*, IV 68/65). Dans la soumission totale, dans la confiance et dans l'attitude consistant à s'en remettre à Dieu se rencontre la part de déficience qui se trouvait dans le fait de s'appuyer sur Dieu. La soumission totale est l'un des degrés les plus élevés de la voie du Commun-des-Gens. Elle comporte trois degrés. [b] Le premier degré consiste à soumettre [*à Dieu*] les choses de l'Invisible qui, pénibles à concevoir, mettent les intelligences dans l'embarras; à s'incliner devant ce qui défie le raisonnement dans ce qu'il en va des changements et des parts; et à consentir à ce qui effraie le *murīd* dans l'embarquement sur les états [*mystiques*] [4]. [c] Le deuxième degré consiste à soumettre totalement la science à l'état [*mystique*], le propos au dévoilement, et la forme apparente [5] à la réalité. [d] Le troisième degré consiste à soumettre totalement à Dieu ce qui est en-deçà de Dieu, en étant quitte de la vision de la soumission, et en voyant que c'est Dieu qui te soumet totalement à Lui.

(1) *la primauté,* var. : *la pré-éternité.*

(2) mot-à-mot : *les épreuves des propos.* Peut-être faudrait-il traduire : *les épreuves que constituent les propos,* en comprenant l'expression comme l'a fait Zain ad-Dīn.

(3) Il s'agit ici des actions méritoires dont on pourrait se recommander auprès de Dieu.

(4) *l'embarquement sur les états mystiques* (cf. § 65 *c* et 132 *d*), var. : *le fait d'affronter les terreurs.*

(5) Cf. § 51 *d* et la note correspondante.

on s'appuie sur Dieu après l'intervention des moyens [*humains*], alors qu'on s'en remet à Dieu avant et après leur intervention. C'est l'attitude même du parfait abandon, s'appuyer sur Dieu n'étant qu'une branche de ce dernier. S'en remettre à Dieu comporte trois degrés. *b* Le premier degré, c'est que tu saches que le serviteur ne possède, avant d'agir, aucun pouvoir et qu'il doit donc n'être en sécurité contre aucune Ruse [1], ne désespérer d'aucune Aide et ne se fier à aucune intention. *c* Le deuxième degré consiste en la vision de la nécessité [*à laquelle tu es soumis*] ; c'est pour toi ne voir en aucune action une cause de salut, en aucune faute une cause de perte, et en aucun moyen [*humain*] une cause douée d'efficacité. *d* Le troisième degré, c'est que tu voies que Dieu est seul à disposer du mouvement et du repos, de l'empoignement et de l'élargissement [2], et à connaître la dispensation de la dispersion et de la concentration [*en Lui*].

29. La confiance (*ṯiqa*).

56 *a* Dieu a dit : *Et quand tu craindras pour lui, confie-le au Fleuve!* (*Cor.*, XXVIII 6/7). La confiance est la pupille de l'œil de «s'appuyer sur Dieu», le point central du cercle de «s'en remettre à Dieu», et le tréfonds du cœur de la soumission totale. Elle comporte trois degrés. *b* Le premier degré est le degré du désespoir ; c'est le désespoir que conçoit le serviteur de [*pouvoir*] lutter contre les Décrets [*divins, désespoir*] qui l'amène à cesser [*toute*] contestation au sujet des parts et à se délivrer de l'impudence d'affronter [*Dieu*]. *c* Le deuxième degré est le degré de la sécurité ; c'est la sécurité dont jouit le serviteur contre [*tout risque de*] voir lui échapper ce qui a été décrété et diminuer [3] ce qui a été écrit [*en sa faveur, sécurité*] qui lui fait trouver le repos de la satisfaction, ou sinon la suffisance de la certitude [4], ou sinon l'empire sur soi [5] de la

[1] Sur *la Ruse* de Dieu, voir le § 36 *c* et la note correspondante.
[2] Sur *l'empoignement* et *l'élargissement*, voir les § 124 et 125.
[3] *diminuer*, var. : *être aboli*.
[4] *la suffisance de la certitude*, var. : *la vision certaine* (*Cor.*, CII 7), cf. § 77 *c*.
[5] *l'empire sur soi*, var. : *la recherche, le bienfait*.

27. S'appuyer sur Dieu (*tawakkul*).

54 [a] Dieu a dit : *Sur Dieu appuyez-vous, si vous êtes croyants!* (*Cor.*, V 26/23). S'appuyer sur Dieu, c'est confier toute l'affaire à Celui qui en est le Maître et se reposer sur Sa gérance. [b] Parmi les étapes du Commun-des-Gens, c'est pour eux l'une des plus difficiles ; [*par contre*] c'est l'un des chemins les moins solides pour les Privilégiés, parce que Dieu s'est confié à Lui-même toutes les affaires et a fait désespérer le monde d'en avoir en main quoi que ce soit. S'appuyer sur Dieu comporte trois degrés, qui suivent tous la marche du Commun-des-Gens. [c] Le premier degré consiste à s'appuyer sur Dieu, tout en recherchant [*quelque chose*] et en prenant les moyens [*pour l'obtenir*], dans l'intention d'occuper l'âme charnelle, d'être utile aux hommes et d'abandonner [*toute*] prétention [*indue*]. [d] Le deuxième degré consiste à s'appuyer sur Dieu en laissant tomber la recherche et en fermant les yeux aux moyens [*humains*], pour s'efforcer de s'appuyer sur Dieu plus parfaitement et de dompter [1] la propension du moi à dominer, ainsi que pour se consacrer uniquement à l'accomplissement fidèle de ses devoirs. [e] Le troisième degré consiste à s'appuyer sur Dieu, tout en possédant la connaissance de ce que signifie s'appuyer sur Dieu, [*connaissance*] qui pousse à se délivrer d'un tel comportement. C'est savoir que l'empire que Dieu exerce sur les choses est un empire de puissance [*absolue*], que ne partage avec Lui aucun associé qui serait ainsi susceptible de Lui confier sa part. [f] C'est en effet l'une des conditions nécessaires du servage que le serviteur sache que Dieu est le Maître des choses à l'exclusion de tout autre.

28. S'en remettre à Dieu (*tafwīḍ*).

55 [a] Dieu a dit, rapportant les paroles du Croyant de la famille de Pharaon : « *Je remets mon sort à Dieu. Dieu est clairvoyant sur Ses serviteurs* ». (*Cor.*, XL 47/44). S'en remettre à Dieu suggère quelque chose de plus délicat et a une extension plus vaste que s'appuyer sur Dieu. En effet,

[1] *et de dompter*, var. : *pour dompter*.

[*faire*] que l'état ne s'emballe [1] vers aucune science, ne se soumette à aucune apparence distinctive, et ne se retourne vers aucun appétit. *d* Le troisième degré consiste à amender le propos [2]; c'est purifier ce dernier de l'avilissement de la contrainte, c'est le préserver de la maladie de la torpeur, et c'est lui prêter main forte contre les contestations de la science.

26. La rectitude (*istiqāma*).

53 *a* Dieu a dit : *Allez droit à lui!* (*Cor.*, XLI 5/6). Le fait que Dieu ait dit *à Lui* est une suggestion [*invitant*] à l'esseulement parfait [3]. *b* La rectitude est un esprit qui fait vivre les états [*mystiques*], de même que c'est sur elle que, pour le Commun-des-Gens, croissent les actions. Elle est un terrain intermédiaire entre les bas-fonds de la dispersion et les collines de la concentration [*en Dieu*]. Elle comporte trois degrés. *c* Le premier degré consiste à persévérer dans l'effort que l'on fait pour garder le juste milieu, sans transgresser les déterminations de la science, sans franchir la limite [4] de la sincérité, et sans se mettre en désaccord avec le chemin tracé par la Sunna. *d* Le deuxième degré, c'est la rectitude des états [*mystiques*]. Elle consiste à contempler la Réalité, [*sans que ce soit*] d'une contemplation acquise; à renoncer à la prétention, [*sans que ce soit*] d'un renoncement inspiré par la science; et à rester en possession de la lumière de l'éveil, [*sans que ce soit*] par un effort personnel de vigilance. *e* Le troisième degré consiste à marcher droit en abandonnant la vision de sa rectitude, en étant absent de sa recherche de la rectitude, et en considérant que c'est Dieu qui fait droit et qui rend droit (puissant est Son Nom!) [5].

[1] *ne s'emballe,* var. : *n'incline.* Science, apparence distinctive, appétit sont à la mesure de l'homme; on doit se garder d'y ramener l'état mystique qui vient de Dieu.

[2] Sur *le propos,* voir le § 73.

[3] Cf. § 42 *a*.

[4] *sans franchir la limite,* var. : *sans dépasser le manteau.*

[5] *puissant est Son Nom!,* var. : *de par Son Nom* (*al-Qaiyūm, Cor.*, II 256/255, III 1/2, XX 110/111).

24. La sincérité (*iẖlāṣ*).

51 a Dieu a dit : *Le Culte pur n'appartient-il pas à Dieu?* (*Cor.*, XXXIX 3). La sincérité consiste à purifier l'action de tout mélange. Elle comporte trois degrés. b Le premier degré consiste à bannir de l'action la vision de l'action, à se délivrer de la recherche d'une compensation pour l'action, et à abandonner la satisfaction de l'action. c Le deuxième degré consiste à rougir de l'action, tout en prodiguant ses efforts; à redoubler de zèle, tout en s'abstenant de [*le*] considérer ; et à voir l'action, à la lumière de l'assistance [*divine*], comme provenant de la Libéralité absolue. d Le troisième degré consiste à épurer l'action en se délivrant de l'action; [*c'est dire que*] tu la laisseras suivre le chemin de la science et que tu chemineras toi-même contemplant le Décret, libre de l'esclavage de l'apparence distinctive [1].

25. L'amendement (*tahḏīb*).

52 a Dieu a dit : *Quand celui-ci eut disparu, il dit: « Je ne saurais aimer les* [astres] *disparaissants»* (*Cor.*, VI 76). L'amendement est l'épreuve [2] de ceux qui sont dans les Débuts; il est l'une des voies de l'ascèse [3] et il comporte trois degrés. b Le premier degré consiste à amender le service [*de Dieu, de manière*] qu'aucune ignorance ne le perturbe, qu'aucune habitude ne le mène, et qu'aucune préoccupation ne s'y arrête. c Le deuxième degré consiste à amender l'état [*mystique*]; c'est

cultuel) auquel on attribuerait la contemplation ; celle-ci, venant de Dieu seul, ne doit porter que sur Dieu seul.

[1] L'apparence distinctive (*rasm*), c'est celle du moi dans son indépendance et sa causalité (cf. le § 48 *c*). La considération du Décret divin libère de son illusion qui tient l'homme comme en esclavage. On voit que, pour Anṣārī, le fait de reconnaître à Dieu tout le mérite de l'action ne dispense pas d'orienter celle-ci conformément aux exigences de la Loi.

[2] *l'épreuve*, var. : *l'amour*.

[3] Sur *l'ascèse*, voir le § 32.

cession absolue (1), de manière à te tourner vers le drapeau de l'Unification ; à fixer ton attention sur l'apparition des indications de la Prééternité sur les moments de la Post-éternité (2) ; et à guetter la délivrance du lien (3) [*que constitue le fait*] de fixer ton attention.

23. Le respect (*ḥurma*).

50 *a* Dieu a dit : *Or quiconque respecte les choses sacrées de Dieu, c'est un bien pour lui auprès de son Seigneur* (*Cor.*, XXII 31/30 *a*). Le respect consiste à se retenir [*de commettre*] des actes de désobéissance et de témérité. Il comporte trois degrés. *b* Le premier degré consiste à faire grand cas des Commandements et des Interdictions : ni par crainte du châtiment, ce qui serait prendre fait et cause pour soi-même ; ni par recherche d'une récompense, ce qui serait être l'esclave du salaire ; ni en considérant [*son*] zèle (4), ce qui serait faire profession de vaine gloire. Ces traits sont tous, en effet, des ramifications du culte du moi. *c* Le deuxième degré consiste à entendre la Parole Reçue selon sa teneur immédiate. Ceci veut dire qu'on laissera les repères de la foi monothéiste du Commun-des-Gens (5), qui relèvent de la Parole Reçue, tels qu'ils apparaissent : sans se charger de les approfondir de façon aberrante, sans se mettre en peine de les interpréter, sans dépasser leurs données immédiates par des assimilations, et sans prétendre en saisir la réalité ou s'en faire une idée. *d* Le troisième degré consiste à surveiller le fait d'être au large (6), de peur que ne s'y mêle de l'audace ; à surveiller la liesse, de peur que ne s'y introduise de la sécurité ; et à surveiller la contemplation, de peur que ne la concurrence quelque moyen (7).

(1) *la précession absolue*, ou *l'essence-même de la précession*. Il s'agit de l'antériorité de Dieu et de Son décret.

(2) Cf. le § 33 *d*.

(3) *la délivrance du lien*, var. : *la délivrance de gouffre* (ou *du bourbier*, cf. § 17 *b*).

(4) *le zèle*, var. : *la limite, qui que ce soit*.

(5) *les repères de la foi monothéiste du Commun-des-Gens*, var. : *les repères communs* (ou *généraux*) *de la foi monothéiste*. Sur le *tauḥīd* du Commun-des-Gens, cf. § 141.

(6) *le fait d'être au large*, voir le § 71.

(7) *de peur que ne la concurrence* (ou *ne l'entrave*) *quelque moyen*. Le terme peut s'entendre d'une distraction quelconque, ou d'un moyen humain (effort, acte

21. La vigilance (*ri'āya*).

47 a Dieu a dit : *Ils ne l'ont* [toutefois] *pas observé comme il se devait* (*Cor.*, LVII 27). La vigilance consiste à garder [*quelque chose*] avec soin [1]. Elle comporte trois degrés. b Le premier degré consiste à veiller sur ses actions, le deuxième degré consiste à veiller sur ses états [*spirituels*], et le troisième degré consiste à veiller sur ses Instants.

48 a Veiller sur ses actions, c'est les accumuler en leur accordant peu de valeur, c'est les accomplir sans y attacher son regard, et c'est leur faire suivre le cours de la science sans se parer d'elles. b Veiller sur ses états [*spirituels*], c'est considérer l'effort personnel comme de la vaine gloire, le soupir [2] comme de la satiété simulée, et l'état [*mystique*] comme une prétention [*indue*]. c Veiller sur ses Instants, c'est s'arrêter au pas que l'on fait, puis être absent du pas que l'on fait en se purifiant de son apparence distinctive, puis abandonner la vision de sa pureté.

22. Fixer son attention (*murāqaba*).

49 a Dieu a dit : *Ils n'observent à l'égard d'un croyant ni alliance ni engagement* (*Cor.*, IX 10) [3]. Fixer son attention, c'est regarder continuellement l'objet vers lequel on tend. Ceci comporte trois degrés. b Le premier degré consiste à fixer ton attention sur Dieu tandis que tu marches vers Lui, de façon continue, [*partagé*] entre une révérence qui [*t'*]absorbe, un approchement qui [*te*] porte et une liesse qui [*te*] stimule. c Le deuxième degré consiste à fixer ton attention sur le fait que Dieu te regarde, en éloignant la concurrence, en t'écartant de l'opposition, et en détruisant la sottise de te mettre en avant [4]. d Le troisième degré consiste à fixer ton attention sur la Pré-éternité en considérant la pré-

[1] Var. : *la vigilance consiste à garder le souci* [de quelque chose].

[2] *le soupir*, var. : *la certitude*.

[3] Var. : *Guette*[-les] ! *Ils sont aux aguets* (*Cor.*, XLIV 59).

[4] Sur *la concurrence* et *l'opposition*, voir le § 43 *a* et la note y afférant. *Et en détruisant*, var. : *et en secouant* (comme la poussière), *et en refusant*.

d'une réalisation certaine [1]. L'aspiration comporte trois degrés. *b* Le premier degré, c'est l'aspiration des Gens-de-la-Parole-Reçue, qui naît de la science [2]; elle pousse à l'effort appendu à la vision [3], elle garde le Progressant contre la faiblesse de la tiédeur, et elle empêche celui qui la possède de revenir à la maigreur des dispenses. *c* Le deuxième degré, c'est l'aspiration des Gens-d'États-Mystiques : c'est une aspiration ne faisant rester aucun effort qui ne soit prodigué, ne permettant pas à la préoccupation de s'étioler, et ne laissant aucun objet d'espoir en dehors de Celui vers lequel elle tend. *d* Le troisième degré, c'est l'aspiration des Gens-de-Contemplation ; c'est un regard attentif accompagné d'une [*certaine*] crainte [4], que soutient une préoccupation pure, et avec lequel ne subsiste aucun reste de dispersion.

III. SECTION DES COMPORTEMENTS (*MUʿĀMALAT*).

46 La section des Comportements comprend dix chapitres. Ce sont : la vigilance, fixer son attention, le respect, la sincérité, l'amendement, la rectitude, s'appuyer sur Dieu, s'en remettre à Dieu, la confiance, et la soumission totale.

[1] Le mot *taḥqīq* (réalisation, vérification) signifie d'une part la constatation et donc la certitude de la réalité d'une chose, et d'autre part le fait de la rendre réelle, de la faire advenir. Les commentateurs se sont efforcés de justifier l'assertion d'Anṣārī en adoptant l'un ou l'autre de ces deux points de vue. Zain-ad-Dīn semble avoir raison de ne pas les opposer : plus on chemine ardemment vers le but, plus on s'en rapproche et plus on est intimement sûr de l'atteindre. L'espérance n'était que l'attente d'un don gratuit et n'avait d'autre certitude que celle de la confiance dans la générosité du donateur. Dans l'aspiration au contraire, on paie le prix fixé par Dieu pour obtenir la récompense : plus on agit conformément à Ses exigences, plus on est sûr d'obtenir cette dernière, les promesses divines ne pouvant être mensongères et le progrès spirituel étant le signe que Dieu conduit son serviteur vers l'heureuse issue qu'il désire. C'est ce qu'Anṣārī suggérait déjà dans les *Cent Terrains* en définissant l'aspiration comme étant un achat (*ḫarīdārī*).

[2] *qui naît de la science*, c'est-à-dire de la connaissance du Coran et du hadith, ceux-ci indiquant les moyens de parvenir à la récompense promise par Dieu.

[3] *l'effort appendu à la vision*, allusion probable à la définition du bien-agir : *c'est que tu rendes ton culte à Dieu comme si tu Le voyais ; et si tu ne Le vois pas, Lui du moins te voit* (cf. § 12 et 84).

[4] *accompagné d'une* [certaine] *crainte* : cf. le § 36 *d*.

chute dans la sottise, selon l'enseignement de cette communauté, sauf en ce qui concerne un unique avantage qu'elle comporte, et qui justifie sa mention dans la Révélation et dans la Sunna, ainsi que son admission parmi les chemins des Réalisateurs : cet avantage, c'est de tempérer [1] l'ardeur de la crainte, et d'empêcher ainsi qu'elle aboutisse au désespoir.

44 *a* L'espérance comporte trois degrés. Le premier est une espérance qui pousse celui qui agit à faire effort, qui engendre le plaisir dans le service [*de Dieu*], et qui éveille à la générosité de la nature [2] dans l'abandon des choses interdites. *b* Le deuxième degré est l'espérance qu'ont ceux qui pratiquent l'ascèse d'atteindre une station où se purifieront leurs préoccupations; [*ceci*] en abandonnant les plaisirs, en observant rigoureusement les conditions de la science, et en repoussant le plus possible les limites de la protection. *c* Le troisième degré est l'espérance de ceux qui possèdent la pureté du cœur; c'est l'espérance de la Rencontre de Dieu [3], qui incite au désir insatiable, qui rend la vie amère, et fait qu'on renonce aux hommes.

20. L'aspiration (*raġba*).

45 *a* Dieu a dit : *Et ils nous invoquaient par amour et par crainte* (*Cor.*, XXI 90). L'aspiration rejoint la Réalité plus que l'espérance. Elle est supérieure à l'espérance, car l'espérance est une envie à qui manque une réalisation certaine, tandis que l'aspiration est un cheminement dans la voie

souveraineté absolue de Dieu. Dans un cas comme dans l'autre, l'espérance est intéressée; elle semble dès lors peu compatible avec l'état de *murīd,* qui dit renoncement à toute volonté propre et recherche de Dieu et de ce qu'Il veut. Sur ce chapitre, voir notre article intitulé *Autour d'un texte d'Anṣārī : la problématique musulmane de l'espérance,* dans la *Revue Thomiste,* Paris 1959 (n° 2), p. 339-366.

[1] *de tempérer,* var. : *d'anéantir.*

[2] *et qui éveille à la générosité de la nature,* var. : *et qui éveille la nature à la générosité.*

[3] C'est le Coran qui fait de la Rencontre de Dieu l'un des objets de l'espérance (X 7, 12/11, 16/15; XVIII 110, XXV 23/21, XXIX 4/5). Dans ces divers passages, comme d'ailleurs dans tous ceux où se retrouve l'expression, il s'agit de la Rencontre de Dieu au Jour du Jugement.

sance et des regards jetés vers le monde, qu'il s'agisse de crainte, d'espérance, ou de [*simple*] attention ; [*ceci*] en tranchant l'espérance grâce à la satisfaction, en coupant [*court à*] la crainte grâce à la soumission totale, et en abandonnant l'attention grâce à la vision de la Réalité. [c] Le deuxième degré, c'est le dépouillement qui consiste à se détacher de toute halte à l'âme charnelle ; [*ceci*] en évitant la passion, en humant le souffle de l'intimité, et en guettant l'éclair du dévoilement. [d] Le troisième degré, c'est le dépouillement qui consiste à se vouer à la précession [(1)] [*à l'exclusion de tout le reste*] ; [*ceci*] en corrigeant la rectitude, en s'absorbant dans la tension vers l'arrivée, et en tournant les yeux vers les débuts de la concentration [*en Dieu*].

19. L'espérance (*raǧā'*).

43 [a] Dieu a dit : *Vous avez dans l'Apôtre de Dieu* [(2)] *un bel exemple pour quiconque espère* [en] *Dieu et au Dernier Jour* (*Cor.* XXXIII 21). L'espérance est la plus faible parmi les étapes du *murīd,* parce qu'elle est d'une part une concurrence, et d'autre part une opposition [(3)]. [b] Elle est une

[(1)] Les commentateurs interprètent cette expression de diverses manières. Pour ʿAbd-al-Muʿṭī, la précession dont il est question est celle de Dieu, antérieur à toutes choses et les disposant à sa guise. Zain-ad-Dīn, qui semble finalement opter pour cette opinion, cite à ce propos la parole du Prophète : *Dieu était sans que rien ne fût avec Lui.* La considération de cette antériorité absolue de Dieu, dans l'existence comme dans la causalité, empêcherait l'homme de prêter attention à quoi que ce soit en dehors de Lui. Tilimsānī, suivi par Ibn al-Qayyim, estime au contraire qu'il s'agit de la précession de l'homme, considérée comme un but vers lequel on tend. Qāšānī précise qu'on doit ici se référer à *Cor.,* LVI 10-11 : *et les Précesseurs, les Précesseurs ceux-là sont les Proches du Seigneur.* Parmi les multiples interprétations, telles sont les plus plausibles. La seconde est tentante, notamment à cause de la mention de *la tension vers l'arrivée;* il convient cependant de remarquer, en faveur de la première, que le terme *sabq* (précession) se trouve appliqué à Dieu dans tous les autres passages des *Etapes* où il est employé (§ 49 *d,* 80 *c,* 104 *c,* 109 *b,* 129 *d,* 134 *d* et 142 *c*).

[(2)] *dans l'Apôtre de Dieu,* var. : *en eux* (*Cor.,* LX 6).

[(3)] Dans l'espérance, l'homme détermine ce qu'il souhaite obtenir, sans savoir si cela correspond à ce que Dieu a décidé de lui donner. Il peut donc y avoir *opposition* de fait entre son désir et la volonté divine ; en cas d'accord, il y a *concurrence,* ce qui n'avance à rien et empiète de quelque manière sur le domaine de la

17. Le scrupule (*wara'*).

41 *a* Dieu a dit : *Tes vêtements, purifie-*[*les*]*!* (*Cor.*, LXXIV 4). Le scrupule consiste à s'abstenir au maximum par précaution, ou à se retenir par respect. C'est le terme de la demeure du renoncement pour le Commun-des-Gens, et le début de la demeure du renoncement pour le *murīd*[1]. Il comporte trois degrés. *b* Le premier degré consiste à éviter les vilaines actions ; [*ceci*] afin de préserver l'âme, d'accumuler[2] les belles actions, et de sauvegarder la foi. *c* Le deuxième degré consiste à garder les limites en ce qui, de soi, n'est pas mauvais ; [*ceci*] afin de maintenir la protection et la crainte-de-Dieu, de s'élever au-dessus de la vileté, et d'échapper à la violation des lois divines. Le troisième degré consiste à refuser scrupuleusement tout appel qui inviterait à éparpiller l'Instant et à s'attacher à la dispersion, ainsi que tout obstacle soudain susceptible de contrecarrer l'état de concentration [*en Dieu*].

18. Se consacrer à Dieu (*tabattul*).

42 *a* Dieu a dit : *Et consacre-toi à Lui totalement* (*Cor.*, LXXIII 8). Se consacrer, c'est se détacher de façon totale [*afin de se vouer exclusivement à quelque chose*][3]. Le fait que Dieu ait dit *à Lui* est un appel au dépouillement absolu. Ceci comporte trois degrés. *b* Le premier degré, c'est le dépouillement qui consiste à se détacher[4] des appétits de jouis-

[1] Le fait d'avoir ainsi précisé les rapports entre renoncement et scrupule semble être une originalité d'Anṣārī. Le premier degré du renoncement (§ 40 *b*) correspondait parfaitement à la définition du scrupule. Le Commun-des-Gens n'allait pas au-delà. Le *murīd* au contraire, non content de s'abstenir des biens ou des actions de licéité douteuse, renonce au superflu, fût-il parfaitement licite.

[2] *d'accumuler,* var. : *de respecter.*

[3] Var. : *c'est se détacher* [pour se vouer] *à Lui de façon totale.*

[4] *le dépouillement qui consiste à se détacher.* C'est ainsi que Qāšānī interprète l'expression *taǧrīd al-inqiṭā'* (cf. le *taǧrīd al-ḫalāṣ* du § 137 *b*). La plupart des commentateurs l'ont entendue de la même manière, sans cependant le dire explicitement. Seul Zain-ad-Dīn préfère voir dans le second terme l'objet sur lequel doit s'exercer l'action indiquée par le premier. Il faudrait alors traduire : *le premier degré consiste à dépouiller le détachement,* c'est-à-dire à le dénuder, à le pratiquer à l'état pur. Les deux interprétations peuvent se soutenir, le choix n'affectant guère d'ailleurs le sens général du texte.

soudain [1] n'éloigne [*de Dieu*] son cœur, et c'est que nulle tentation ne lui coupe la route. [d] Le troisième degré, c'est que louange et blâme lui soient indifférents, c'est qu'il persévère à se critiquer, et c'est qu'il soit aveugle à la déficience d'autrui par rapport à son [*propre*] degré.

16. Le renoncement (*zuhd*).

40 [a] Dieu a dit : *Ce qui reste auprès de Dieu est un bien pour vous* (*Cor.*, XI 87/86). Le renoncement consiste à faire tomber de la chose le désir qu'on en a, de façon totale [2]. Pour le Commun-des-Gens, il est un moyen de se rapprocher de Dieu ; pour le *murīd*, il est une nécessité ; pour les Privilégiés, il est une vilenie [3]. Il comporte trois degrés. [b] Le premier degré consiste à renoncer à ce qui est de licéité douteuse, après avoir abandonné ce qui est illicite ; [*ceci*] par crainte de la réprimande, par honte de la défectuosité, et par horreur d'être associé à ceux qui pèchent gravement. [c] Le deuxième degré consiste à renoncer au superflu et à ce qui excède le strict nécessaire [4] en fait de nourriture ; [*ceci*] afin de profiter de ce qu'on a l'esprit libre pour faire prospérer l'Instant, afin de couper court à l'agitation [*du cœur*], et afin de s'orner de la parure des Prophètes et des Justes. [d] Le troisième degré consiste à renoncer au renoncement, [*et ceci*] pour trois raisons : parce que tu regardes comme méprisable ce à quoi tu as renoncé, parce que les états te sont devenus indifférents [5], et parce que tu as abandonné la vision de l'acquisition, tournant [*désormais*] les yeux vers la vallée des Réalités [6].

[1] *nul obstacle soudain :* le mot *ʿāriḍ* évoque à la fois quelque chose qui survient soudainement et un obstacle qui vient se mettre en travers de la route. C'est le cas de toute espèce de distraction (cf. § 37 *c*).

[2] *de façon totale,* var. : *par un effort qu'on s'impose.*

[3] Les raisons poussant à renoncer au renoncement, telles qu'elles sont indiquées à propos du troisième degré, montrent pourquoi le *zuhd* est une vilenie aux yeux de Privilégiés. Var. : *une crainte.*

[4] *le strict nécessaire,* var. : *le fruit de la mendicité.*

[5] *parce que les états te sont devenus indifférents,* add. : *à son sujet* (c'est-à-dire qu'il t'est devenu indifférent de posséder ces biens ou d'en être privé).

[6] Les Réalités font l'objet de la neuvième section (cf. § 119), axée sur la contemplation et la découverte de l'action exclusive de Dieu dans la vie spirituelle. L'effort du renoncement devient illusoire dans une telle perspective.

de l'orgueil les efforts de celui qui l'exerce, qui détourne ce dernier de se quereller avec les gens, et qui pousse le *murīd* à garder la limite [1].

14. L'humilité (*ḫušū'*).

38 *a* Dieu a dit : *L'heure n'est-elle point venue, pour ceux qui croient, que leurs cœurs s'humilient devant le Rappel de Dieu et* [devant] *la Vérité qui* [du ciel] *est descendue* (*Cor.*, LVII 15/16). L'humilité consiste en ce que l'âme cesse de flamber et la nature cesse de brûler, à cause de quelque chose de grand ou de terrible. Elle comporte trois degrés. *b* Le premier degré consiste à se soumettre humblement au Commandement, à se rendre totalement au Décret, et à s'abaisser devant le regard de Dieu. *c* Le deuxième degré consiste à épier les défauts de l'âme charnelle et de l'action, à reconnaître la supériorité de quiconque t'est supérieur en quelque chose, et à humer le souffle de l'anéantissement. *d* Le troisième degré consiste à garder le respect lors du dévoilement, à purifier l'Instant de la considération des hommes, et à épurer la vision [*qu'on a*] de la Faveur [*divine*].

15. La tranquillité (*iḫbāt*).

39 *a* Dieu a dit : *Annonce la bonne nouvelle aux* [Gens] *humbles et tranquilles!* (*Cor.*, XXII 35/54). La tranquillité fait partie des prémices de la demeure de la quiétude [2]. C'est l'arrivée au lieu sûr [3], [*où l'on est à l'abri*] du retour en arrière et de l'hésitation. Elle comporte trois degrés. *b* Le premier degré, c'est que la protection [*de soi*] submerge la passion, c'est que la volonté rattrape l'insouciance, et c'est que la recherche engloutisse la consolation. *c* Le deuxième degré, c'est que nul moyen [*créé*] ne diminue la volonté [4] [*du serviteur*], c'est que nul obstacle

[1] *à garder la limite,* en observant les règles de la bienséance dans ses rapports avec Dieu (cf. §. 76).

[2] *de la demeure,* var. : *des demeures.* Sur *la quiétude,* voir les § 93 et 94. Elle constitue la notion centrale d'un ensemble que l'on pourrait appeler *les demeures de la pacification* et qui comprend la tranquillité, la *sakīna* (§ 91 et 92), la quiétude et la fermeté (§ 118).

[3] *C'est l'arrivée au lieu sûr,* var. : *c'est l'arrivée du voyageur.*

[4] *ne diminue,* var. : *ne détruise.* Sur *la volonté,* voir le § 75.

premier degré est la crainte du châtiment ; c'est la crainte qui assure l'authenticité de la foi, et c'est la crainte du Commun-des-Gens. Elle naît du fait de croire à la Menace, de se souvenir de [*ses*] méfaits, et d'[*en*] appréhender l'issue. *c* Le deuxième degré est la crainte de la Ruse, lorsque s'écoulent les soupirs, abîmés dans l'éveil, mêlés de douceur [1]. *d* Dans la demeure des Gens-de-Privilège, la répulsion causée par la crainte n'existe pas, si ce n'est [*sous la forme d'*]une certaine timidité, [*effet*] de la révérence ; c'est là le suprême degré que l'on puisse indiquer au sommet de la crainte. C'est une timidité qui retient celui à qui Dieu se dévoile, au temps où il s'adresse à Lui ; qui préserve celui qui Le contemple, au moment des confidences intimes ; et qui brise celui qui Le voit, sous le choc de [*Sa*] puissance.

13. La sollicitude (*išfāq*).

37 *a* Dieu a dit : *Ils diront : « Nous étions jadis, parmi les nôtres, pleins d'angoisse»* (*Cor.*, LII 26). La sollicitude consiste à éprouver continuellement de l'appréhension en même temps que de la compassion. Elle comporte trois degrés. *b* Le premier degré est une sollicitude [*que l'on éprouve*] à l'égard de l'âme charnelle, de peur qu'elle ne s'emballe [2] vers la rébellion ; c'est une sollicitude [*que l'on éprouve*] à l'égard de l'action, de peur qu'elle ne s'en aille en pure perte ; c'est [*enfin*] une sollicitude [*que l'on éprouve*] à l'égard de la créature, parce que l'on connaît ses excuses. *c* Le deuxième degré est une sollicitude [*que l'on éprouve*] à l'égard de l'Instant, de peur que quelque dispersion ne s'y mêle ; à l'égard du cœur, de peur que quelque obstacle soudain ne le gêne ; et à l'égard de la certitude, de peur que quelque moyen [*créé*] ne s'y introduise [3]. Le troisième degré est une sollicitude qui préserve

[1] Sur *la Ruse* de Dieu, v. *Cor.*, III 47/54, VII 99, VIII 30, X 22/21, XIII 42, XXVII 51/50. *Les soupirs* évoquent le soulagement de qui reprend haleine (cf. § 114) ; il s'agit ici des premières consolations du progrès spirituel, qui peuvent n'être qu'un piège machiné par Dieu, aux redoutables lendemains.

[2] *de peur qu'elle ne s'emballe,* var. : *de peur qu'elle n'incline.*

[3] *et à l'égard de la certitude,* var. : *et à l'égard du soupir* (cf. § 114). La certitude ne doit reposer que sur Dieu seul (cf. § 77).

II. SECTION DES PORTES (*ABWĀB*).

34 La section des Portes comprend dix chapitres. Ce sont : la tristesse, la crainte, la sollicitude, l'humilité, la tranquillité, le renoncement, le scrupule, se consacrer à Dieu, l'espérance et l'aspiration.

11. La tristesse (*ḥuzn*).

35 *a* Dieu a dit : *Ils s'en retournent, les yeux versant tristement des flots de larmes* (*Cor.*, IX 93/92). Etre triste, c'est souffrir de ce que quelque chose [*vous*] a échappé, ou s'affliger de ce que quelque chose est d'accès difficile. [*La tristesse*] comporte trois degrés. *b* Le premier degré est la tristesse du Commun-des-Gens ; c'est être triste d'avoir été négligent dans le service [*de Dieu*], d'être tombé dans la grossièreté [*à Son égard*], et d'avoir gaspillé [*ses*] jours. *c* Le deuxième degré est la tristesse des Gens-de-Volonté ; c'est être triste de ce que l'Instant [1] s'attache à la dispersion, de ce que l'âme se distrait de la contemplation, et de ce qu'on se console de la tristesse. *d* Les Privilégiés n'appartiennent en rien à la demeure de la tristesse, mais le troisième degré de la tristesse consiste à s'attrister de ce qui vient à l'esprit en-deçà des inspirations [*divines*], de la concurrence dans les fins poursuivies et des oppositions [*possibles*] aux décrets [*de Dieu*] [2].

12. La crainte (*ḫauf*).

36 *a* Dieu a dit : *Ils craignent leur Seigneur, au-dessus d'eux* (*Cor.*, XVI 52/59). Craindre, c'est être arraché à la quiétude de la sécurité par la considération de la Parole Reçue [3]. [*La crainte*] comporte trois degrés. *b* Le

[1] *l'Instant*, var. : *le cœur*. Sur *l'Instant*, voir le § 110.

[2] Alors que dans le deuxième degré l'on s'attriste de l'échec partiel de ses efforts, dans le troisième degré la tristesse vient de la constatation d'un reste de part humaine au progrès spirituel, dans l'intelligence ou dans la volonté, en accord ou en désaccord avec la part de Dieu. C'est cette part humaine qui causera la déficience intrinsèque de l'espérance (cf. § 43 *a*).

[3] *par la considération de la Parole Reçue* : à cause de ce qui y est dit des tourments de l'Au-delà, de la Ruse de Dieu, de Sa grandeur et de Sa puissance.

9. L'ascèse (*riyāḍa*).

32 [a] Dieu a dit : *Ceux qui donnent ce qu'ils donnent, et dont les cœurs frémissent*... (*Cor.*, XXIII 62/60). L'ascèse consiste à entraîner l'âme à faire sien ce qui est vrai. Elle comporte trois degrés. [b] L'ascèse du Commun-des-Gens consiste à amender ses mœurs à l'aide de la science, à purifier ses actions en [*en*] rectifiant l'intention, et à sauvegarder les droits [*d'autrui*] dans son comportement. [c] L'ascèse des Privilégiés consiste à couper [*court à*] la dispersion, à cesser de tourner les yeux vers la demeure que l'on a dépassée, et à laisser la science couler selon ses voies. [d] L'ascèse des Privilégiés parmi les Privilégiés consiste à épurer la vision, à s'élever vers la concentration [*en Dieu*], et à abandonner oppositions et compensations [(1)].

10. L'audition (*samāʿ*).

33 [a] Dieu a dit : *Si Dieu avait reconnu en eux quelque bien, Il les aurait fait entendre* (*Cor.* VIII 23). Le point essentiel de l'audition, c'est l'éveil de l'attention. Elle comporte trois degrés. [b] L'audition du Commun-des-Gens consiste en trois choses : répondre à l'interdiction qu'exprime la Menace, en s'abstenant scrupuleusement [*de ce qui est défendu*] ; répondre à l'invitation qu'exprime la Promesse, en s'appliquant jalousement [*à faire ce qui est ordonné*] ; et atteindre à la contemplation du Bienfait [*divin*], en s'efforçant de le discerner. [c] L'audition des Privilégiés consiste en trois choses : voir Celui que l'on vise en toute allusion, retrouver le But en tout murmure, et se délivrer de trouver plaisir à la dispersion. [d] L'audition des Privilégiés parmi les Privilégiés est une audition qui lave le dévoilement de [*ses*] déficiences, qui unit la Post-éternité à la Pré-éternité, et qui ramène les suprêmes demeures au commencement [(2)].

(1) *et compensations*, var. : *et à couper court aux compensations*. Sur *la concentration*, voir le § 139.

(2) A ce degré suprême, l'audition n'est plus qu'attention à Dieu seul, qui est à la fois le Premier et le Dernier (cf. § 2 *a*). Tout le déroulement du progrès spirituel se trouvait prévu dans Sa science et prédéterminé dans Son décret avant même que ne s'ébauche la conversion.

se cramponnant à la Parole Reçue [1], avec obéissance et soumission : en ajoutant foi à la Promesse et à la Menace, en faisant grand cas de ce que Dieu ordonne et de ce qu'Il interdit, et en basant [*son*] comportement sur la certitude et sur la justice ; c'est là *se cramponner à la corde de Dieu.* *d* Les Privilégiés se mettent hors de péril par le détachement ; celui-ci consiste à préserver [*le vêtement*] de la volonté en le retenant, à laisser retomber sur les hommes [*l'ample manteau*] du naturel en le relâchant, et à abandonner les attaches en les brisant irrévocablement ; c'est là *se saisir de l'anse la plus solide* (*Cor.*, II 257/256, XXXI 21/22). *e* Les Privilégiés parmi les Privilégiés se mettent hors de péril par l'union [2] ; celle-ci consiste à regarder Dieu en se considérant plus que Lui, après s'être humblement présenté devant Lui en Le révérant, et Lui avoir consacré son attention dans la proximité ; c'est là *se cramponner à Dieu.*

8. La fuite (*firār*).

31 *a* Dieu a dit : *Fuyez auprès de Dieu!* (*Cor.*, LI 50).. *b* La fuite consiste à s'enfuir de ce qui n'est pas, auprès de ce qui n'a jamais cessé d'être. Elle comporte trois degrés. *c* Le Commun-des-Gens s'enfuit de l'ignorance vers la science, en s'y engageant et en s'y appliquant ; [*il s'enfuit*] de la paresse vers le fait de se trousser, par précaution et pour se mettre à l'œuvre ; [*il s'enfuit enfin*] du fait d'être à l'étroit vers le fait d'être au large, dans la confiance et l'espérance. *d* Les Privilégiés, s'enfuient de la Parole Reçue vers la contemplation [*directe*] ; [*ils s'enfuient*] des apparences vers les principes [3] ; [*ils s'enfuient enfin*] des appétits vers le dépouillement. *e* Les Privilégiés parmi les Privilégiés, de [*tout*] ce qui est en-deçà de Dieu s'enfuient auprès de Dieu ; puis, de la vision de la fuite, [*ils s'enfuient*] auprès de Dieu ; puis, de la fuite [*elle-même, ils s'enfuient*] auprès de Dieu.

[1] *La Parole Reçue,* par opposition à l'inspiration intérieure et au fruit de la réflexion personnelle, signifie le Coran et le hadith, reçus par tradition.

[2] Sur *l'union,* voir le § 128.

[3] Il s'agit des *apparences* extérieures dans les domaines de la science religieuse et de l'action ; au lieu de s'y fier, les Privilégiés remontent aux réalités intérieures qui les inspirent et en sont ainsi les *principes* (la foi, l'amour, etc.).

6. La méditation (*taḏakkur*).

28 [a] Dieu a dit : [Mais] *ne se souvient que qui vient à résipiscence* (*Cor.*, XL 13). La méditation est supérieure à la réflexion, car réfléchir, c'est chercher et méditer c'est trouver. [b] Les édifices de la méditation sont au nombre de trois : tirer profit de l'exhortation, scruter ce qui comporte une leçon, et s'emparer du fruit de la réflexion.

29 [a] On ne tire profit de l'exhortation qu'une fois réalisées trois choses : en éprouver un ardent besoin, être aveugle aux défauts du prédicateur, et se souvenir de la Promesse et de la Menace. [b] On ne scrute ce qui comporte une leçon qu'à trois conditions : la vie de l'intelligence, la connaissance des jours [(1)], et l'absence de vues intéressées. [c] On ne cueille le fruit de la réflexion qu'à trois conditions : limiter l'espoir, méditer le Coran, et être parcimonieux dans les fréquentations, les désirs, l'attachement [*du coeur*], la nourriture et le sommeil.

7. Se mettre hors de péril (*iʿtiṣām*).

30 [a] Dieu a dit : *Mettez-vous hors de péril en vous cramponnant à la corde de Dieu, en totalité!* (*Cor.*, III 98/103) et *Mettez-vous hors de péril en vous cramponnant à Dieu, Il est votre Maître!* (*Cor.*, XXII 78). [b] Se cramponner à la corde de Dieu, c'est être fidèle à Lui obéir, en guettant Ses ordres; se cramponner à Dieu, c'est s'élever au-dessus de toute imagination et se délivrer de toute hésitation. Se mettre hors de péril comporte trois degrés. [c] Le Commun-des-Gens se met hors de péril en

résultat prévu. Pour n'avoir pas vu la métaphore, les commentateurs se sont lancés dans des interprétations aberrantes : lieux où le Coran parle de zèle jaloux, lieux de passage entre les demeures (en lisant *ʿibar*), etc.

(1) *la connaissance des jours :* peut-être ceux de sa propre vie, qui passent et que l'on risque de gaspiller comme par le passé (cf. § 18 *c* et 19 *c*), mais plus probablement les *Jours de Dieu* dont parle le Coran (XIV 5 et XLV 13/14) ; l'expression a été entendue de Ses faveurs et de Ses vengeances, mais signifie sans doute plus simplement Ses revanches (cf. les *jours des Arabes,* pour désigner leurs combats).

réflexion sur ce qui concerne les actions et les états [*spirituels*] facilite le cheminement dans la voie de la Réalité [1].

27 *a* On ne se délivre de la réflexion sur l'essentiel du credo monothéiste que par trois choses : connaître l'impuissance de l'intelligence, désespérer d'atteindre le but, et se cramponner à la corde du respect [2]. *b* On ne saisit les délicatesses des œuvres [*de Dieu*] que par trois choses : bien regarder l'origine des bienfaits [*divins*], répondre aux appels des suggestions [3], et s'affranchir de l'esclavage des passions. *c* On n'atteint par la réflexion la valeur relative des actions et des états [*spirituels*] que par trois choses : prendre la science pour compagne, se méfier de ce qui semble tout tracé [4], et connaître les lieux où tombent les pluies fécondantes [5].

[1] *la Réalité* (*ḥaqīqa*) s'oppose à la Loi (*šarīʿa*), non comme une voie ésotérique qui la remplacerait, mais comme un intériorisation à la simple pratique extérieure. Cette dernière, qui constitue pour Anṣārī le fondement indispensable de toute vie spirituelle authentique (cf. § 7 *b*), demeure au plan des apparences et risque de faire obstacle au progrès de l'âme vers Dieu si l'on s'y cantonne. Elle doit servir de base permanente à une expérience intérieure, qui est à la fois découverte et réalisation de l'emprise de Dieu, seul Réel, sur la créature.

[2] Sur *le respect,* voir le § 50.

[3] Les *suggestions* ou *allusions* (*išārāt*) sont les seuls moyens d'exprimer des réalités spirituelles qui dépassent les capacités de la raison ou de l'expérience commune. Elles appellent à une expérience intérieure qui fasse éprouver l'inexprimable, s'opposant ainsi à l'expression claire et exhaustive qui est le fait des Docteurs (*ʿibāra*),.

[4] *se méfier de ce qui semble tout tracé :* le terme *al-marsūmāt* est un hapax, que les commentateurs ont interprété de façons fort diverses : il peut s'agir des indications données par les soufis ou consignées dans les livres, que l'on ne doit pas admettre inconsidérément (ʿAbd-al-Muʿṭī), des prescriptions légales qui risquent de faire résister aux exigences de l'état mystique (*Qāšānī*), des louanges prodiguées par le Coran à certaines attitudes qui font qu'on s'y arrête (Tustarī), des qualités personnelles du soufi qui ne sont en réalité que déficiences lorsque se manifestent en lui les attributs divins (*Qāšānī*), etc.

[5] *les lieux où tombent les pluies fécondantes* (*ġiyar*), paroles intérieures provenant des nuées de la Sagesse divine (cf. § 1 *a*). Il s'agit vraisemblablement des attitudes spirituelles propices à cette intervention de Dieu, par opposition aux *marsūmāt,* voies toutes tracées où l'homme croit pouvoir parvenir par ses propres forces à un

réformant, comme on est revenu à Lui en s'excusant ; revenir à Lui en étant fidèle, comme on est revenu à Lui en s'engageant ; revenir à Lui en sa manière d'être, comme on est revenu à Lui en Lui répondant [1]. [b] Le fait de revenir à Lui en se réformant ne t'adviendra de façon stable et parfaite que par trois choses : te soustraire aux conséquences [*de la faute*], souffrir de [*tes*] faux-pas, et chercher à rattraper ce que tu as manqué. [c] Le fait de revenir à Lui en étant fidèle ne t'adviendra de façon stable et parfaite que par trois choses : te délivrer du plaisir de la faute, cesser de mépriser les gens d'insouciance en craignant pour eux tout en espérant pour toi, et pousser à l'extrême la vision de [*tes*] déficiences dans le service [*de Dieu*]. [d] Le fait de revenir à Lui en ta manière d'être ne t'adviendra de façon stable et parfaite que par trois choses : désespérer de ton agir, regarder en face ta nécessité, et observer l'éclair de Sa bienveillance à ton égard.

5. La réflexion (*tafakkur*).

25 [a] Dieu a dit : *alors que Nous avons fait descendre vers toi le Rappel, pour que tu montres aux Hommes ce qu'on a fait descendre vers eux. Peut-être réfléchiront-ils* (*Cor.*, XVI 46/44). Sache que la réflexion est l'enquête menée par la vue intérieure dans le but d'atteindre l'objet désiré. [b] Elle est de trois sortes : une réflexion sur l'essentiel du credo monothéiste, une réflexion sur les délicatesses des œuvres [*de Dieu*], et une réflexion sur ce qui concerne les actions et les états [*spirituels*].

26 [a] La réflexion sur l'essentiel du credo monothéiste revient à se précipiter dans la mer du reniement ; n'en sauvent que le fait de se cramponner à la clarté du dévoilement et celui de s'aggripper à la science du dehors [2]. [b] La réflexion sur les délicatesses des œuvres [*de Dieu*] est une eau qui arrose la semence de la sagesse. [c] La

[1] Pour Anṣārī, la résipiscence consiste donc à faire passer dans la vie concrète, à la lumière de l'examen de conscience, la conversion intérieure en quoi consistait le retour à Dieu.

[2] *la science du dehors :* celle que l'on peut apprendre des Docteurs, basée sur le Coran et les dires du Prophète, par opposition à la science acquise par une expérience intérieure et à celle qui émane de Dieu (cf. § 85).

de la [*divine*] compagnie[1]. [d] La demeure du retour n'atteint son achèvement que si l'on parvient à revenir de [*tout*] ce qui est en-deçà de Dieu, que si l'on voit ensuite la déficience de ce retour[2], et que si l'on revient de la vision de cette déficience.

3. L'examen de conscience (*muḥāsaba*).

23 [a] Dieu a dit : *Craignez Dieu! que chaque âme considère ce qu'elle a avancé pour demain!* (*Cor.*, LIX 18). On ne suit le chemin de l'examen de conscience qu'après avoir entrepris résolument d'exécuter l'engagement du retour [*à Dieu*]. La mise-à-exécution [*de cet engagement*] repose sur trois fondements[3] : [b] l'un d'entre eux consiste pour toi à établir une comparaison entre Son bienfait et ton méfait. Ceci est difficile pour qui ne possède pas trois choses : la lumière de la sagesse[4], une mauvaise opinion de soi, et l'art de distinguer le bienfait [*divin*] de la tentation. [c] Le deuxième fondement consiste à distinguer ce qui revient à Dieu de ce qui te revient ou provient de toi, de manière à savoir que le méfait constitue un argument contre toi, que l'obéissance est une faveur qui t'est accordée, et que le Décret est un argument contre toi, non une excuse en ta faveur[5]. [d] Le troisième fondement consiste à savoir que tout acte d'obéissance que tu es satisfait d'avoir accompli, c'est contre toi qu'il vaut, et que tout acte de désobéissance que tu reproches à ton frère, c'est à toi qu'il sera compté. Garde donc bien toujours en main la balance de ton Instant!

4. La résipiscence (*ināba*).

24 [a] Dieu a dit : *Et venez à résipiscence à votre Seigneur* (*Cor.*, XXXIX 55/54). La résipiscence consiste en trois choses : revenir à Dieu en se

(1) Sur *l'Instant* et *la constante attention,* voir les § 110 et 49.

(2) *la déficience de ce retour :* il s'agit de la déficience qui consiste à s'attribuer le retour, au lieu d'en faire revenir tout le mérite à Dieu.

(3) Certains mss ont cru bon de corriger : *l'examen de conscience repose sur trois fondements,* ce qui est tentant.

(4) Sur *la sagesse,* voir le § 86.

(5) *le Décret est un argument contre toi, non une excuse en ta faveur,* car il n'exclut pas le libre-arbitre et la responsabilité de la faute et parce qu'il répond à la connaissance qu'a Dieu de ta réalité profonde. Sur Décret et faute, cf. § 21 *d* et *e*.

à celui qui revient de revenir à Lui. *d* Les subtilités des secrets du retour consistent en trois choses : la première subtilité consiste pour toi à confronter le méfait et l'arrêt divin, pour chercher à connaître ce que Dieu a voulu à son sujet en te le laissant commettre. *e* En effet, Dieu ne laisse le serviteur aux prises avec la faute que dans l'une de ces deux idées : la première est de faire connaître Sa puissance en la décrétant, Sa bonté en la dissimulant, Sa longanimité en accordant un délai à celui qui la commet, Sa générosité en agréant ses excuses, et Sa faveur en lui pardonnant. La seconde est d'établir contre le serviteur l'argument de Sa justice, de manière à le châtier pour sa faute en vertu de Son argument. *f* La deuxième subtilité est que tu saches que l'enquête menée par le [*serviteur*] clairvoyant et loyal concernant ses mauvaises actions ne laisse de bonne action à son actif en aucune circonstance, parce qu'il chemine entre la vision de la faveur [*divine*] et la recherche des défauts de l'âme charnelle et de l'action. *g* La troisième subtilité, c'est que la contemplation du Décret [*divin*] par le serviteur ne lui permet plus de trouver belle aucune bonne action ni laide aucune mauvaise action, parce que, de toutes les idées, il s'est élevé jusqu'à l'idée du Décret.

22 *a* Le retour du Commun-des-Gens a lieu pour avoir trouvé nombreux leurs actes d'obéissance, car ceci invite à trois choses : à renier le bienfait de la dissimulation [*de la faute*] et de la remise [*du châtiment*], à se reconnaître des droits sur Dieu, et à s'estimer pouvoir se passer de Lui, ce qui est le type-même de l'orgueil et de la révolte contre Dieu. *b* Le retour des Moyens a lieu pour avoir trouvé peu nombreux leurs actes de désobéissance ; c'est là le type-même de l'audace et de l'impudence, c'est purement et simplement se parer de la protection [*de Dieu*] [1] et se laisser aller à la rupture [*avec Lui*]. *c* Le retour des Privilégiés a lieu pour la perte de l'Instant, car elle invite à descendre au degré de l'imperfection, elle éteint la lumière de la constante attention, et elle pollue la source

[1] *c'est purement et simplement se parer de la protection* [de Dieu], var. : *c'est purement et simplement professer qu'on est protégé* (par ses propres forces ou par Dieu).

et la compagnie des gens intègres[1]. *d* Le point capital de tout cela, c'est de se défaire[2] de ses habitudes.

2. Le retour à Dieu (*tauba*)[3].

20 *a* Dieu a dit : *Ceux qui ne reviendront pas* [de leur faute], *ceux-là seront les Injustes* (*Cor.* XLIX 11). Il a ainsi écarté de celui qui revient le nom de l'injustice. *b* Le retour à Dieu ne se réalise de manière authentique qu'après la connaissance de la faute. Celle-ci consiste pour toi à considérer trois choses dans la faute : le fait que tu sois soustrait à la protection [*divine*] au moment où elle advient, la joie que tu éprouves au moment où tu t'en empares, et ta persistance dans l'entêtement à ne pas la réparer; cela tout en ayant la certitude que Dieu te regarde.

21 *a* Les conditions du retour à Dieu consistent en trois choses : le regret, l'excuse et l'extirpation. *b* Les signes de la réalité[4] du retour consistent en trois choses : le fait de considérer le méfait comme grave, le fait de suspecter [*la valeur du*] retour, et le fait de chercher à excuser la créature. *c* Les secrets de la réalité du retour consistent en trois choses : le fait de distinguer entre la crainte de Dieu et l'honneur[5], le fait d'oublier le méfait, et le fait de revenir du retour. En effet, celui qui revient fait partie du *tous* du verset coranique : *Revenez tous à Dieu, ô Croyants! Peut-être serez-vous bienheureux* (*Cor.*, XXIV 31); Dieu a donc ordonné

[1] *l'audition de la science :* il s'agit évidemment de la science religieuse : pour juger de son passé, il faut connaître exactement ce que prescrit la Loi divine afin de savoir si on s'y est soumis. Sur *le respect,* voir le § 50.

[2] *c'est de se défaire,* var. : *c'est l'obligation de se défaire.*

[3] Sur ce chapitre, d'une importance capitale, voir notre étude : *Le retour à Dieu* (tauba), *élément essentiel de la conversion, selon ʿAbdallāh Anṣārī et ses commentateurs,* dans *MIDEO* 6, Le Caire-*Dar al-Maaref* 1959-61, p. 55-122.

[4] Le mot *ḥaqīqa* (pl. *ḥaqā'iq*) désigne ici le signe caractéristique qui prouve l'existence et l'authenticité de quelque chose de réel (*ḥaqq*). C'est ce qu'on peut inférer d'un hadith célèbre où le Prophète interroge Ḥāriṯa, sur la *réalité* de sa foi. Il répond : « Je me suis détaché de ce monde au point qu'il m'est égal de le voir passer ou perdurer ». Il estime donc pouvoir déclarer : « Je suis un vrai croyant ».

[5] *l'honneur :* fierté de soi ou bonne opinion d'autrui, dont la recherche risque d'être le vrai motif de la conversion. Var. : *la séduction.* Ou selon la version commentée par ʿAbd-al-Muʿṭī : *le fait de distinguer entre la confiance et la séduction.*

1. L'ÉVEIL (*yaqaẓa*).

17 [a] Dieu a dit : « *Dis* [aux Infidèles] : «*Je vous exhorte seulement à une* [chose] : *Dressez-vous vers Dieu... !*» (*Cor.*, XXXIV 45/46). [b] Se dresser vers Dieu, c'est s'éveiller de la somnolence de l'insouciance et se tirer du bourbier de la tiédeur. Ceci a lieu dès que le cœur s'illumine de vie, à la vision de la lumière de l'avertissement.

18 [a] L'éveil consiste en trois choses : la première consiste pour le cœur à diriger son regard vers les bienfaits [*dont on a été l'objet de la part de Dieu*], en désespérant de les dénombrer et d'en connaître la limite, et en s'adonnant exclusivement à la connaissance de la faveur qui en est faite et de l'incapacité dans laquelle on est de satisfaire aux obligations qui en découlent. [b] La deuxième consiste à considérer les méfaits [*dont on s'est rendu coupable*], à bien connaître le danger qu'on y court, à se préparer sérieusement à les réparer, à se délivrer de leur lacet [(1)], et à chercher le salut en s'y purifiant. [c] La troisième consiste à s'éveiller à la connaissance de [*son*] actif et de [*son*] passif en ce qui concerne les jours, à se défaire de leur gaspillage et à veiller à s'en montrer avare, afin de rattraper ce qui en est passé et de rendre prospère ce qui en reste.

19 [a] Trois choses concourent à rendre claire la connaissance des bienfaits [*de Dieu*] : la lumière de l'intelligence, l'observation de l'éclair de la faveur [*divine*] [(2)], et l'attention prêtée à ceux qui sont dans l'épreuve. [b] Trois choses concourent à rendre authentique la considération des méfaits [*dont on s'est rendu coupable*] : le sens de la grandeur de Dieu, la connaissance de soi, et la foi en la Menace [(3)]. [c] Trois choses concourent à rendre exacte la connaissance de [*son*] actif et de [*son*] passif en ce qui concerne les jours : l'audition de la science, la réponse aux invitations du respect,

[(1)] *de leur lacet*, var. : *de leur trouble, de leur esclavage*.

[(2)] Sur *l'éclair de la faveur* divine, voir le § 106 *d*.

[(3)] Comme plus loin dans *la Promesse*, il s'agit ici des sanctions annoncées par le Coran : tourments de l'Enfer et délices du Paradis.

al-Warrāq < Abū Buraida < Yaḥyā b. Ya'mur < 'Abdallāh b. 'Umar < 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb,

dans la tradition rapportant la question posée par Gabriel à l'Envoyé de Dieu : « Qu'est-ce que le bien-agir? » [1] *Il répondit : « C'est que tu rendes ton culte à Dieu comme si tu Le voyais ; et si tu ne Le vois pas, Lui du moins te voit. »*

[b] Ce hadith constitue une indication générale qui s'applique à l'ensemble de la voie de cette communauté.

13 [a] J'ai distingué à ton intention les degrés de chacune de ces demeures, afin que tu connaisses le degré du Commun-des-Gens qui s'y adonnent, puis le degré du Progressant, puis le degré du Réalisateur. [b] Chacun d'entre eux a une règle de marche, un chemin et une direction qui lui sont assignés ; on a planté pour lui un fanion auquel il est envoyé, et on lui a donné un but vers lequel il est stimulé.

14 Je demande à Dieu de faire que, dans mon propos, je sois accompagné et non caché [*de sa Présence*], et de m'accorder *un pouvoir éclatant. Il est Audient et Proche* (*Cor.*, XXXIV 49/50) !

15 Sache que les dix sections dont j'ai parlé au début de ce livre sont les suivantes : la section des Débuts, puis la section des Portes, puis la section des Comportements, puis la section des Mœurs Vertueuses, puis la section des Principes, puis la section des Vallées, puis la section des Etats Mystiques, puis la section des Liens Tutélaires, puis la section des Réalités, puis la section des Suprêmes Demeures.

*
* *

I. SECTION DES DEBUTS (*BIDĀYĀT*).

16 La section des débuts comporte dix chapitres. Ce sont : l'éveil, le retour à Dieu, l'examen de conscience, la résipiscence, la réflexion, la méditation, se mettre hors de péril, la fuite, l'ascèse et l'audition.

[1] Sur *le bien-agir*, voir le § 84.

b. Bišr al-ʿAbdī<ʿUmar b. Rāšid<Yaḥyā b. Abī Kaṯīr<Abū Salma<Abū Huraira :

[b] *L'Envoyé de Dieu a dit : « Marchez! Les esseulés arriveront les premiers! ». On lui demanda : « O Envoyé de Dieu! qu'est-ce que les esseulés? » Il répondit : « Ce sont les frémisseurs, qui frémissent à la pensée de Dieu; la pensée de Dieu enlèvera leurs fardeaux, de sorte qu'ils viendront légers au Jour de la Résurrection. »*

[c] C'est là un bon hadith. ʿUmar b. Rāšid al-Yamānī est le seul à l'avoir transmis de Yaḥyā b. Abī Kaṯīr. [d] Muḥammad b. Yūsuf al-Faryābī n'est pas d'accord ici avec Muḥammad b. Bišr al-ʿAbdī : il a rapporté le hadith avec la chaîne de transmission suivante : ʿUmar b. Rāšid<Yaḥyā<Abū Salma <Abū-d-Dardā', ce dernier l'ayant entendu directement du Prophète. Mais ce hadith n'est que d'Abū Huraira. [e] Autre chaîne de transmission : Bandār b. Baššār< Ṣafwān b. ʿĪsā<Bišr b. Rāfiʿ al-Yamānī, imam des gens du Naǧrān et leur mufti <Abū ʿAbdallah, cousin paternel d'Abū Huraira<Abū Huraira, ce dernier l'ayant entendu directement du Prophète. [f] Néanmoins, celui qui possède la voie de transmission la meilleure et l'*isnād* de plus de valeur, c'est le hadith d'al-ʿAlā' b. ʿAbd-ar-Raḥmān<son père<Abū Huraira<le Prophète; il est d'ailleurs cité dans le *Recueil de traditions authentiques* de Muslim. [g] Les gens de Syrie ont rapporté ce hadith d'après Abū Amāma, qui l'aurait entendu directement du Prophète. Dans toutes ces traditions, ce dernier a dit : *« Les esseulés arriveront les premiers! »*

11 [a] Hadith concernant le sens de l'entrée dans l'expatriement :

Ḥamza b. Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḥusainī<Abū-l-Qāsim ʿAbd-al-Wāḥid b. Aḥmad al-Hāšimī le soufi<Abū ʿAbdallāh ʿAllān b. Zaid ad-Dīnawarī, à Baṣra<Ǧaʿfar al-Ḫuldī le soufi<Ǧunaid<Sarī<Maʿrūf al-Karḫī<Ǧaʿfar b. Muḥammad<son père<son grand'père<ʿAlī<l'Envoyé de Dieu:

La recherche de Dieu est un expatriement.

[b] C'est un hadith qui ne s'appuie sur l'autorité que d'un seul narrateur : je ne l'ai enregistré que d'après la tradition de ʿAllān.

12 [a] Hadith concernant le sens de l'arrivée à la contemplation :

Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥusain al-Bāšānī<Muḥammad b. Isḥāq al-Qurašī <ʿUṯmān b. Saʿīd ad-Dārimī<Sulaimān b. Ḥarb<Ḥammād b. Zaid<Maṭar

suprêmes n'atteignent leur authenticité que si l'on assure celle des débuts, de même que les édifices ne tiennent debout que sur les fondations. *b* Or, assurer l'authenticité des débuts, c'est accomplir les commandements de Dieu, en les envisageant avec pureté d'intention et en se conformant à la Sunna[1] ; c'est faire grand cas de Ses interdictions, en les envisageant avec crainte et en observant le respect qui leur est dû ; c'est faire preuve de sollicitude à l'égard du monde, en prodiguant les conseils et en évitant d'être à charge ; c'est enfin s'éloigner de tout compagnon qui porterait à gaspiller le temps, ainsi que de tout moyen dont la préoccupation troublerait le cœur.

8 *a* Par ailleurs, en cette affaire les gens sont de trois types : un homme qui agit, [*partagé*] entre la crainte et l'espérance et tendant vers l'amour sans quitter la pudeur ; c'est celui qu'on appelle *murīd*[2]. *b* Un homme ravi de la vallée de la dispersion vers la vallée de la concentration [*en Dieu*] ; c'est celui qu'on appelle *murād*[3]. Celui qui n'est ni l'un ni l'autre est un prétentieux, induit en tentation, séduit.

9 *a* Toutes ces demeures, trois stades successifs les rassemblent : le premier stade, c'est la mise-en-route de celui qui a fait le propos [*d'avancer*]. Le deuxième stade, c'est son entrée dans l'expatriement. Le troisième stade, c'est son arrivée à la contemplation, qui attire vers l'essence-même de l'Unification dans le chemin de l'anéantissement[4].

10 *a* Hadith concernant le sens du premier stade :

Al-Ḥusain b. Muḥammad b. ʿAlī al-Farā'iḍī < Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥusnawaih < al-Ḥusain b. Idrīs al-Anṣārī < ʿUṯmān b. Abī Šaiba < Muḥammad

[1] Il faut entendre par *Sunna* la loi traditionnelle tirée des pratiques du Prophète en matière non expressément réglementée par le Coran.

[2] *Murīd,* c'est-à-dire celui qui veut ou désire Dieu, se trouvant ainsi dans la voie active. Sur *la crainte, l'espérance, l'amour* et *la pudeur,* voir respectivement les § 36, 43, 65 et 97.

[3] *Murād,* c'est-à-dire celui qui est voulu ou désiré de Dieu, se trouvant ainsi dans la voie passive. Sur la demeure du *murād,* voir le § 82. Sur *la concentration,* voir le § 139.

[4] Sur *le propos* et *l'expatriement,* voir les § 73 et 115. Sur la *contemplation, l'unification* et *l'anéantissement,* voir respectivement les § 121, 140-144 et 132.

serviteur se trouve transporté d'un état à un état plus élevé, alors qu'il lui reste quelque chose de l'état d'où il a été transporté; dominant alors ce dernier à partir du second état, il le corrige. [c] Or, d'après moi, le serviteur ne possède pas une demeure de façon parfaite tant qu'il ne s'élève pas au-dessus d'elle, puis la domine et la corrige.

6 [a] Sache que ceux qui cheminent par ces étapes sont d'une épouvantable diversité : aucun ordre décisif ne les rassemble, ni aucune limite, qui les comprendrait tous, ne les arrête. [b] Un groupe d'anciens et de modernes ont bien composé des ouvrages sur ce chapitre [(1)]; mais peut-être ne les considères-tu pas, tous ou la plupart d'entre eux, malgré leur beauté, comme satisfaisants et suffisants. [c] Il en est en effet qui ont indiqué les principes, sans donner les détails. Il en est qui ont collectionné les relations, sans en extraire la moelle et sans en spécifier le point essentiel. [d] Il en est qui n'ont point distingué entre les demeures des Privilégiés et les nécessités du Commun-des-Gens. Il en est qui ont compté comme demeure le langage extatique de qui ne se possède plus, et qui ont fait une chose commune des révélations de l'extasié [(2)] et des propos allusifs de qui est parvenu à la fermeté parfaite. Enfin, la plupart d'entre eux n'ont pas parlé des degrés.

7 [a] Sache que le commun des Docteurs de cette communauté et de ceux qui ont indiqué cette voie sont d'accord sur le fait que les étapes

en l'an 297 H./909-910. Sur ses œuvres et sa doctrine, voir L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris-Vrin 1954, p. 303 sq.

(1) Anṣārī semble viser ici non pas l'ensemble de la littérature soufie, mais uniquement les auteurs qui se sont proposés avant lui de « mettre de l'ordre » en traitant des demeures de l'itinéraire spirituel. Parmi les *anciens* auxquels il fait allusion, sans doute faut-il compter Abū Naṣr as-Sarrāj (m. en 378 H./988), Abū Ṭālib al-Makkī (m. en 386 H./996), et Abū-Bakr al-Kalābāḏī (m. en 390 H./1000). Les *modernes* seraient Abū Manṣūr Ma'mar al-Iṣfahānī (m. en 428 H./1037), Ibn Yazdānyār (dont le *Rauḍat al-Murīdīn* date de 430 H./1039 environ), Abū-l-Qāsim al-Qušairī (m. en 465 H./1072) et peut être 'Alī al-Huǧwīrī (m. quelques années plus tard).

(2) *de l'extasié,* en faisant dériver *wāǧid* du *waǧd* (l'extase, ch. 66), avec Tustarī. Peut-être pourrait-on aussi traduire *de celui qui trouve expérimentalement quelque chose,* en rapportant le terme au *wuǧūd* (la découverte, ch. 96).

3 *a* Un groupe de ceux qui aspirent à être au courant des *Etapes des Itinérants vers Dieu,* des Pauvres, gens de Hérat et d'ailleurs, m'ont demandé depuis longtemps de leur faire un exposé sur la connaissance qu'on en peut avoir, qui pût servir comme de légende placée sur les poteaux qui les indiquent. Je leur ai répondu par cet ouvrage, après avoir invoqué Dieu et imploré Son aide. *b* Ils m'ont prié de leur présenter ces étapes en les disposant d'une manière qui indiquât leur ordre de succession et qui montrât les ramifications qu'elles comportent, d'exclure de mon exposé les dires d'autrui et de le faire bref, afin de le rendre plus agréable à prononcer et plus facile à retenir.

4 *a* J'ai craint, si je me mettais à commenter la parole d'Abū-Bakr al-Kattānī [1] selon laquelle *entre le serviteur et Dieu il est mille demeures de lumière et d'obscurité,* de faire œuvre trop longue, et pour moi, et pour eux. *b* C'est alors que j'ai pensé aux constructions de ces demeures, qui en indiquent tout le contenu et en montrent l'intention. *c* Je souhaite à mes solliciteurs, après la vérité de leur propos, ce que disait Abū-ʿUbaid al-Busrī [2] : *Dieu a des serviteurs à qui Il fait voir en leurs débuts ce que recèlent leurs suprêmes étapes.*

5 *a* Ensuite, j'ai disposé pour eux des divisions et des chapitres, cette disposition devant dispenser des longs développements qui provoquent l'ennui et faire qu'on n'ait pas à poser de questions. J'y ai fait cent demeures, réparties en dix sections. *b* Ǧunaid [3] a dit : *Parfois le*

à qui sont conférés certains privilèges, la stabilité étant la caractéristique de ce don. Chez les soufis, le terme est employé comme l'antithèse de *talwīn,* qui traduit un état de diversité et de changement. La mission de Mahomet, établi par Dieu dans la stabilité parfaite, va être de ramener à Lui les hommes dont le cœur se disperse à travers les apparences multiples d'un monde instable.

[1] Abū-Bakr al-Kattānī (Muḥammad b. ʿAlī b. Ǧaʿfar), né à Baghdad, fréquenta Ǧunaid, Ḫarrāz et Nūrī. Il vint ensuite s'établir à La Mecque, où il mourut en l'an 322 H./934.

[2] Abū ʿUbaid al-Busrī (Muḥammad b. Ḥassān), soufi de Syrie, fréquenta Abū Turāb an-Naḫšabī (mort en 245 H./859-860).

[3] Abū-l-Qāsim al-Ǧunaid, originaire de Nahāvand, naquit et fut élevé en Iraq. Disciple de Sarī as-Saqaṭī, de Muḥāsibī et d'Abū Ǧaʿfar Muḥammad al-Qaṣṣāb, il devint l'un des principaux maîtres de l'école spirituelle de Baghdad. Il mourut

TRADUCTION

AU NOM DE DIEU, BON ET MISÉRICORDIEUX !

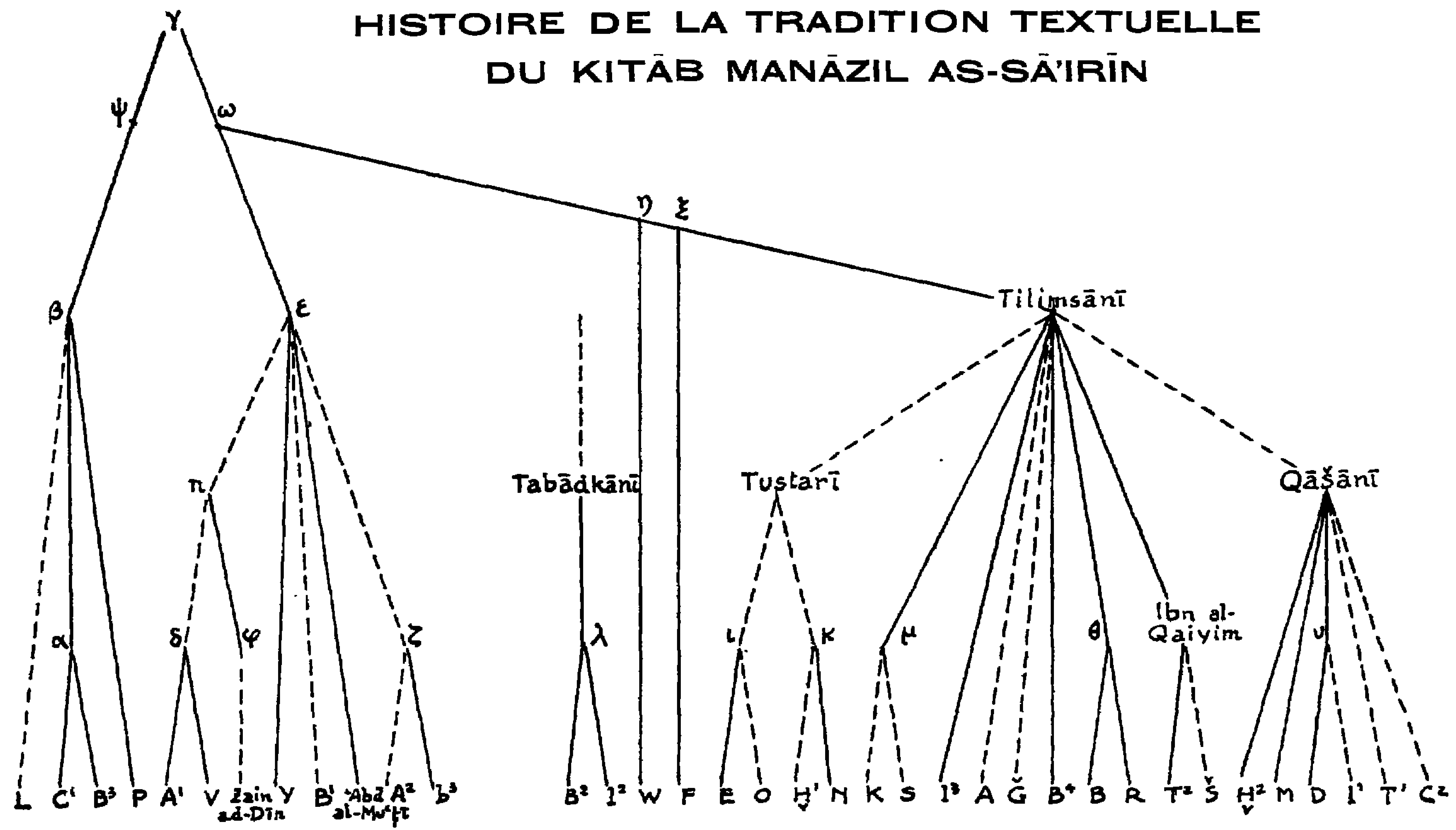
1 *a* Louange à Dieu, l'Unique et l'Un, le Subsistant et l'Immuable, le Bienveillant et le Proche, qui, des nuées de la Sagesse, a fait pleuvoir au fond du cœur des Connaissants les plus nobles Paroles; qui a fait resplendir pour eux les fulgurations de la Préexistence sur les faces du néant; *b* qui leur a montré le chemin le plus court vers la Voie Primordiale; qui les a ramenés de la dispersion des causes [*créées*] vers la Source de la Pré-éternité [1]; qui a répandu en eux Ses trésors et leur a confié Ses secrets !

2 *a* Je témoigne qu'il n'est de divinité que Dieu seul, qui n'a point d'associé, le Premier et le Dernier, le Manifeste et le Caché, qui *a étendu l'ombre* du changement sur la création longuement, puis qui *a fait du Soleil* de ceux qu'Il a établis stablement [2] *un guide* vers Lui, pour Ses Elus; *b* puis qui *a ramené l'ombre* de la dispersion, d'eux *à Lui, avec facilité!* (*Cor.*, XXV 47-48/45-46). *c* Que Sa bénédiction et Sa paix soient sur Son Elu, par lequel Il a juré pour établir Son droit, Mahomet et sur sa famille, en abondance !

[1] Au lieu de laisser ses élus s'égarer dans le monde inconsistant et multiple des apparences, Dieu leur a parlé au cœur pour leur indiquer que tout provient de Lui, qui préexiste à toute chose, et doit revenir à Lui. Il leur a montré le chemin pour hâter ce retour à leur Principe, et c'est là le sens de l'itinéraire spirituel. *Vers la Source de la Pré-éternité,* ou *vers la Pré-éternité absolue.*

[2] Mot-à-mot : *qui a fait du Soleil de l'établissement.* Il s'agit du Prophète, qui rayonne parmi ceux que Dieu a *établis* dans le monde par la mission exceptionnelle qui lui a été confiée. Dans le Coran, l'établissement (*tamkīn*) vient toujours d'une initiative divine; il s'adresse soit à un homme en particulier (Joseph en Egypte, XII 21 et 56 ; Ḏū-l-Qarnain, XVIII 83/84, 94/95), soit à un groupe de plus ou moins grande extension (les générations anciennes, VI 6 ; les habitants des anciennes cités, XLVI 25/26 ; les Hébreux, XXVIII 5/6, etc.),

HISTOIRE DE LA TRADITION TEXTUELLE DU KITĀB MANĀZIL AS-SĀ'IRĪN



Tradition de Hérat

Tradition de Balẖ

Les chiffres indiquant les versets dans les références au Coran renvoient, le premier à la numérotation de Flügel, le second à celle de l'édition du Caire.

Dans le but de mettre en valeur la manière dont l'ouvrage a été composé, avec ses subdivisions, ses trilogies, ses rythmes et ses assonances, nous avons adopté une présentation aérée comportant des décalages. La contexture de chaque chapitre apparaîtra ainsi dès le premier coup d'œil, ainsi que le déroulement de la pensée qui se fait comme par vagues successives, lié aux exigences du rythme et de l'harmonie verbale.

Outre les divers index, nous avons jugé utile de joindre à l'édition du texte un relevé exhaustif du vocabulaire utilisé dans l'ouvrage. Il facilitera l'étude des notions qui y sont mentionnées, pouvant aussi servir aux philologues à titre de témoignage. Nous n'en avons exclu que les termes contenus dans les citations coraniques et les éléments purement grammaticaux (pronoms, prépositions et conjonctions). Il nous a semblé que la manière la plus obvie de le présenter était de classer les mots par racines.

Pour terminer, nous voudrions témoigner toute notre gratitude à ceux qui nous ont permis de mener à bien ce long travail : à M. Osman Yahya, alors étudiant à l'Azhar, qui fut le premier à nous parler des *Manāzil;* à M. Charles Kuentz qui, en sa qualité de Directeur de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, nous permit de nous procurer de nombreux microfilms, et à tous ceux qui acceptèrent de les réaliser et de nous les envoyer, malgré parfois bien des obstacles. Nous devons aussi une reconnaissance toute spéciale à M. Pierre Nautin qui voulut bien nous initier aux méthodes de la critique textuelle et guider nos premiers pas dans le débrouillement d'une tradition manuscrite particulièrement complexe.

Enfin nous ferons mémoire d'un jeune garçon, Hermann Hobbhahn, décédé au Caire, le 7 mars 1947 à l'âge de quatorze ans, au chevet duquel nous avons recopié pour la première fois le texte des *Manāzil*. C'est à son souvenir toujours présent que nous voudrions dédier ce travail.

mentées de notre ouvrage. Loin de rester l'apanage de quelques initiés, il a pénétré un peu tous les milieux musulmans soucieux de chercher Dieu. Certains l'ont découvert par eux-mêmes, s'efforçant parfois d'en retrouver la teneur primitive en comparant divers manuscrits ; d'autres l'ont tenu de leurs maîtres, tout enveloppé des explications prodiguées par ces derniers ; d'autres enfin l'ont pris chez leurs ennemis et ont voulu le dégager d'interprétations qu'ils estimaient lui faire injure. Tous y ont vu un guide capable de les conduire de façon sûre dans les voies ardues qui mènent vers la perfection.

LA PRÉSENTE ÉDITION

Ecartant les nombreux manuscrits composites ou dépendant des commentaires, nous avons choisi cinq manuscrits comme témoins caractéristiques du développement de la tradition :

C^1 comme représentant le prototype α (nous l'avons préféré à B^3 qui comporte de grosses lacunes), P comme représentant le prototype β indépendamment d'α (bien que certaines leçons et les nombreuses variantes notées en marge nous laissent quelques doutes sur la pureté de la tradition qu'il représente), Y comme représentant du prototype ε, W comme représentant du prototype η, et F comme représentant de ξ, dont les leçons ont surtout l'intérêt d'avoir alimenté la tradition à travers les commentaires.

C'est le manuscrit ψ dont nous nous efforcerons de reconstituer la teneur, nous aidant de Qāšānī, qui l'a connu et utilisé, en cas d'hésitation dans le choix de variantes apparemment équivalentes. Nous avons néanmoins retenu, en les mettant entre crochets, deux ou trois précisions du texte qui en étaient sans doute absentes, notamment la première citation coranique de 30 *a*.

Afin d'alléger l'apparat critique, nous n'y ferons pas mention des fautes purement orthographiques, ni de celles jugées sans aucun intérêt pour la connaissance du développement de la tradition. Nous indiquerons d'une astérisque les variantes intéressantes d'un de nos manuscrits de base, lorsqu'elles ne se retrouvent nulle part ailleurs.

La valeur exceptionnelle de l'ouvrage lui vaut d'être pris rapidement comme manuel d'enseignement dans de nombreux cercles soufis. Le maître s'efforce alors d'en expliquer à ses disciples les expressions parfois obscures. Bientôt certains de ces commentaires sont mis par écrit et servent eux-mêmes de texte de base pour la formation spirituelle des novices. Ces derniers se contentent souvent de recopier le texte d'Anṣārī d'après l'exemplaire d'un commentaire possédé par leur maître, quitte à noter en marge ou entre les lignes, en arabe ou en persan, telle explication délicate qui risquerait d'échapper à leur mémoire. Une telle manière de faire explique l'introduction progressive dans la tradition textuelle d'additions provenant de tel ou tel commentateur. Parmi ces derniers, ʿAbd al-Muʿṭī commente, vers la fin du VI^e^/XII^e^ s., un texte qui lui vient du prototype ε. Un peu plus tard, Tilimsānī rédige son commentaire en utilisant une version qui lui vient probablement de Maiyānišī (ξ). Son œuvre, qui se répand rapidement parmi les disciples d'Ibn ʿArabī, devient la source de nombreux manuscrits des *Manāzil,* copiés directement sur son texte ou s'y rattachant par l'intermédiaire de divers prototypes. Deux commentateurs notamment y puisent leur version, quitte à la rectifier d'après d'autres manuscrits : Tustarī et Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, et leur texte devient à son tour source de la tradition textuelle. Au VII^e^/XIII^e^ s., Qāšānī entreprend de composer un nouveau commentaire. Il est dans l'embarras devant la multiplicité des versions lorsqu'il prend connaissance du manuscrit ψ, corrigé sur les indications personnelles de l'auteur. Il s'en sert pour rectifier les textes en circulation dans l'école d'Ibn ʿArabī dont il est un fervent disciple et pour établir celui qu'il commentera. Enfin, au IX^e^/XV^e^ s., Zain ad-Dīn reconstruit le texte en choisissant ses variantes ; dans ce travail, il accorde un intérêt particulier à la tradition de Hérat, notamment à un manuscrit rédigé par Saʿd ad-Dīn al-Farġānī (φ) qui en dépend. Son disciple Tabādkānī l'imite en utilisant plusieurs manuscrits pour établir le texte de son commentaire persan, dont dépendra le prototype λ.

Telles sont les grandes lignes du développement de la tradition textuelle dans le cas des *Manāzil.* Au-delà du repérage des manuscrits susceptibles d'être valablement utilisés pour l'établissement de la présente édition, leur étude nous a permis de découvrir l'origine et les destinées mouve-

temps de composer pour eux un guide de vie spirituelle. Devenu aveugle, il en fait la dictée à ses intimes de Hérat au cours des séances régulières pendant lesquelles il a coutume de leur prodiguer son enseignement et ses conseils. Parmi ces disciples, nous pouvons compter notamment ʿAbd al-Malik al-Karūḫī, ʿAbd al-Auwal as-Siǧzī et peut-être le tout jeune Muḥammad aṣ-Ṣaidalānī. L'un d'entre eux, probablement Karūḫī, qui inaugure sa carrière de copiste, lui donne lecture de son texte, et après correction obtient l'autorisation officielle de le divulguer (*iǧāza*) que le maître inscrit de sa propre main sur le manuscrit (ψ).

Trois ans plus tard, le vieux maître connaît une dernière fois l'exil. C'est l'occasion pour lui de séjourner à Balḫ, où il compte déjà des amis. On lui demande une copie du *Livre des Etapes*. Après son retour à Hérat, il charge un disciple, peut-être Siǧzī son *ḫādim,* de répondre à cette requête. Ce dernier fait une copie d'après ses propres notes, ou peut-être en se fiant à sa mémoire, et l'envoie à Miṣbaḥ al-Makkī, ou tout au moins au cercle soufi qu'il commence à fréquenter (ω).

A Hérat, à Balḫ, et sans doute ailleurs encore, les copies se multiplient, faites d'après les divers originaux. Elles-mêmes servent bientôt de prototypes. Souvent d'ailleurs la transmission se fait oralement, de maître à disciple. La version corrigée par l'auteur devient ainsi la source des prototypes β et α, puis des manuscrits qui en dépendent. Les autres versions, notamment celle de Siǧzī, prolifèrent parallèlement et aboutissent au prototype ε, que l'on peut considérer, soit comme un manuscrit-source, soit comme le point de convergence de nombreux textes dépendant des notes non corrigées des disciples de Hérat. De son côté, le texte envoyé à Balḫ et diffusé par Miṣbaḥ (η) devient le point de départ d'une tradition dont les manuscrits W et F sont les principaux témoins.

Au cours de cette diffusion rapide, par tradition orale autant que par tradition écrite, des altérations se glissent dans le texte. Certains des transmetteurs mélangent les traditions ou font des erreurs de mémoire : ainsi ʿUmar al-Maiyānišī (source immédiate du texte de F) substitue à la définition du *ṣabr* des *Manāzil* celle, postérieure et plus précise, des *ʿIlal al-maqāmāt,* petit opuscule rédigé par Anṣārī à la fin de sa vie [1].

[1] Peut-être cette substitution a-t-elle été consciente et faite dans un souci de perfectionnement du texte.

exactement chacun des éléments. On aura plutôt des lignes d'orientation dynamique du développement de la tradition, où les prototypes seront des points de repère impossibles à décrire avec la précision qu'on peut appliquer à un texte [1].

f. Dans le cas que nous avons étudié, on interprétera donc différemment l'existence de prototypes comme φ, δ, λ ou les textes des commentateurs, où nous avons affaire à la tradition écrite, d'autres comme γ, η et ξ, où nous trouvons une tradition orale déterminée par l'indication précise d'un transmetteur, d'autres enfin comme ω, ε ou β qui peuvent recouvrir une complexité interne dont il faut avoir conscience.

g. Le développement de l'histoire du texte met en valeur, outre la multiplicité et l'imbrication des manuscrits composites, la tendance de la tradition à préciser ou à compléter le texte primitif plutôt qu'à l'écourter par des omissions. Ces dernières ne se trouvent guère, et parfois en abondance, que dans les éléments de tradition écrite et sont alors le fait de copistes malhabiles ou trop pressés (c'est le cas de λ par exemple).

Ces quelques remarques ne prétendent pas être exhaustives. Nous avons voulu seulement attirer l'attention sur quelques points qui nous ont frappé au cours de notre recherche. Repris et complétés par des spécialistes, ils pourront concourir à l'établissement d'une méthode précise à employer dans l'étude de certains textes orientaux.

ESSAI D'UNE HISTOIRE DE LA TRADITION TEXTUELLE

A la lumière des conclusions auxquelles nous sommes parvenu, il nous semble maintenant possible de retracer l'histoire de la tradition textuelle des *Manāzil as-sā'irīn*.

En l'an 475 H./1082-1083 ou peu auparavant, Anṣārī, à l'apogée de sa carrière, connaissant enfin le calme et les honneurs après des années de lutte et de persécutions et sentant sa mort prochaine, décide de répondre aux instances de ses disciples qui lui demandent depuis long-

[1] Sauf dans certains cas où les fautes et omissions sont manifestement le fait d'un copiste maladroit. Ainsi en est-il de notre prototype δ, ou encore de λ.

du maître les fonctions de *ḫādim,* novice dévoué au service quotidien de sa personne [1]. Il serait naturel qu'Anṣārī l'ait chargé de répondre à la demande des soufis de Balḫ et de leur envoyer une copie du texte.

6. A la fin de cette longue recherche concernant les prototypes et les familles de manuscrits, nous voudrions faire quelques remarques concernant le cas particulier des *Manāzil,* mais peut-être aussi d'autres ouvrages arabes.

a. Les divers modes de transmission, où l'élément oral joue un rôle important, sans infirmer la validité des règles élaborées à propos de la littérature classique, exigent qu'on y apporte certains assouplissements.

b. Ceci vaut tout d'abord dans l'appréciation des variantes. Certaines d'entre elles (nous pensons à 2 *a.* تلوين : تكوين, à 74 *b.* إباء : بناء et à quelques autres), insignifiantes si on les considère au point de vue purement graphique, prennent de l'importance dans le cas de la transmission orale d'un ouvrage technique. Inversement, certaines variantes que l'on considérerait comme importantes dans la tradition écrite, deviennent relativement secondaires dans le cas de la tradition orale (nous pensons par exemple au remplacement d'une citation coranique par une autre).

c. Dans les cas où le texte étudié a donné lieu à des commentaires, il faut toujours se demander si tel ou tel manuscrit ne dépend pas de ces derniers. L'étude des additions sera le moyen le plus sûr d'en juger.

d. Il faut admettre que dans certains cas un prototype, dégagé par la mise en valeur de leçons fautives convergentes, ne soit pas un manuscrit mais une source orale, ou encore un simple point de convergence de divers manuscrits. Nous pensons à nos prototypes, γ, ω et peut-être aussi à β, ε et α.

e. Dès lors, il faut souvent renoncer à découvrir entre la source et un manuscrit déterminé une chaîne dont il soit possible de décrire

[1] V. Ibn ʿImād, *Šaḏarāt,* IV 166.

d. L'achèvement de notre étude des relations entre les manuscrits nous permet de revenir sur la question de la source γ que nous avons laissée en suspens. Qāšānī va ici nous permettre d'en trouver la solution probable. Son texte ne comporte pas les leçons caractéristiques d'ω et à plus forte raison d'ε. Il est conforme à β sur les principaux points, notamment la leçon متوفاه, et le commentateur précise, à propos de 2 *a*, que le manuscrit authentifié par Anṣarī portait bien تلوين et non تكوين. D'autre part, dans sa description de ce dernier, il nous dit qu'il s'agit d'un exemplaire corrigé (نسخة مصححة) sur les indications de l'auteur. Ceci nous amène à considérer les faits de la manière suivante : γ n'est pas réellement un prototype, mais simplement la source orale commune à β et à ω, à savoir la dictée par l'auteur de son ouvrage aux disciples de Hérat. Noté rapidement par ces derniers, le petit livre s'est tout d'abord présenté sous forme de plusieurs manuscrits assez mal écrits et pouvant donc facilement donner lieu à des leçons fautives. Un manuscrit au moins, que nous appellerons ψ, a été ensuite lu à l'auteur et corrigé selon ses indications : la version متوفاه et le changement de la citation coranique de 49 *a* seraient notamment le fruit de telles corrections. Ce manuscrit, d'après lequel Qāšānī a corrigé son texte, serait la source du prototype β. Par contre, ω représenterait un manuscrit (ou seulement la convergence de plusieurs manuscrits) qui n'aurait pas bénéficié de cette mise-au-point.

Peut-on dire davantage ? Peut-être une dernière remarque pourrait-elle être faite, à titre de pure hypothèse. Nous savons que Karūḫī devait devenir scribe de profession[1] et l'un des transmetteurs principaux de l'œuvre d'Anṣārī (c'est à lui notamment que nous devons de posséder le texte des *ʿIlal al-maqāmāt,* et c'est vraisemblablement lui qui a dû ordonner, rédiger et transmettre les *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiya*). Il devait donc avoir dès son jeune âge une bonne écriture, et de sa part, la soumission de son texte à l'auteur pour en obtenir l'authentification n'étonnerait pas. En conséquence, peut-être pourrait-on sans trop se hasarder lui attribuer la rédaction de ψ. Quant à ω, ou tout au moins au manuscrit d'ω qui fut envoyé à Miṣbāḥ, il pourrait être l'œuvre de Sigzī qui remplissait auprès

[1] V. Ibn ʿImād, *Šaḏarāt,* IV 148. Il écrivit notamment dans la grande mosquée un exemplaire du *Ǧāmiʿ* de Tirmiḏī, qu'il y constitua en waqf.

le fait qu'il n'y ait eu entre les deux qu'un seul intermédiaire. Enfin, notre hypothèse permet de reconstituer les faits de façon satisfaisante : depuis longtemps les disciples d'Anṣārī, de Hérat et d'ailleurs, lui demandent de composer pour eux un résumé de sa doctrine concernant les étapes de l'itinéraire spirituel. Jusque-là, il est resté sourd à leur appel, préférant l'enseignement oral et presentant le danger d'une recherche des demeures et des états mystiques pour eux-mêmes. En 474 ou 475, âgé de près de quatre-vingts ans et songeant à sa mort prochaine, il profite d'une période de gloire et d'accalmie dans sa vie si mouvementée pour dicter à ses jeunes disciples le précis qu'ils demandent. Au cours de son dernier exil, en 478-480 H., il séjourne à Balḫ [1]; il y promet à des soufis de leur faire envoyer une copie de l'ouvrage une fois de retour à Hérat, ce qui a lieu effectivement, peu avant sa mort.

c. Notre étude de la tradition de Hérat nous a amené à dégager deux lignes de transmission, aboutissant respectivement aux prototypes β et ε. Il nous faut essayer de situer la tradition de Balḫ par rapport à elles. Il suffit pour cela de comparer les leçons caractéristiques des trois prototypes β, ε et η.

Alors que β et η ne semblent pas avoir de fautes communes, dignes de retenir l'attention, plusieurs caractéristiques sont à relever qui nous invitent à rattacher la tradition de Balḫ à celle qui aboutit au prototype ε :

> 2 *a.* التكوين au lieu de التلوين ; 67 *e.* بطلب au lieu de بطيب ; 69 *e.* addition de وعوائدك après رأيك ; 93 *b.* صاحبها au lieu de صاحبه ; 107 *b.* ظن au lieu de ضن ; 111 *a.* التلوين au lieu de التلون ; 114 *c.* بالحزن au lieu de بالحرب ; 115 *b.* مدفنه au lieu de متوفاه . Peut-être faut-il y ajouter l'addition de فيه après الحالات (40 *b*) qui a pu tomber dans W.

η ne possédant pas d'autres leçons fautives caractéristiques d'ε, nous en concluerons à l'existence d'un prototype ω, source commune de la tradition de Balḫ et d'ε.

[1] Sur ce dernier exil, v. *MIDEO* 5, p. 104-108.

parfaitement avec la période immédiatement consécutive à l'année 474 H./1081 où il se vit décerner, pour la seconde fois, par le calife une robe d'honneur. Le fait que l'ouvrage ait été dicté peut être évoqué ici en faveur de cette date : nous savons en effet par son disciple Kutubī qu'Anṣārī perdit la vue au cours de l'année 473 H. et qu'il dut désormais dicter son enseignement [1]. Enfin, l'âge des disciples qui, d'après les chaînes de transmission, reçurent communication du texte de la bouche même du maître, nous obligent à reculer le moins possible la date à laquelle il fut dicté : en l'an 475 H., Karūẖī avait treize ans et Siǧzī dix-sept ans. Quant à Ṣaidalānī, nous savons seulement qu'il mourut quatre-vingt-treize ans plus tard [2] ; il ne pouvait être alors qu'un jeune enfant. De ces divers arguments, nous conclurons que le manuscrit mentionné par Qāšānī dut être à peu près contemporain de la composition de l'ouvrage. Nous y verrions volontiers le texte d'un des disciples ci-dessus mentionnés, noté rapidement sous la dictée de l'auteur, puis corrigé selon ses indications au cours de la lecture qui lui en fut faite, enfin officiellement approuvé par lui.

b. Ce que nous venons de dire concernant la date et le lieu de composition des *Manāzil* laisse à penser qu'il faut donner la priorité à la tradition de Hérat, dictée à des disciples immédiats, sur la tradition de Balẖ, dépendant d'un écrit envoyé au dehors. Ceci est parfaitement conforme à la prédilection d'Anṣārī pour l'enseignement oral, dans le cercle intime de ses dirigés spirituels, lorsqu'il s'agissait de soufisme. En Islam d'ailleurs, on a toujours considéré cette tradition orale, de maître à disciples, comme plus digne de foi que la tradition écrite exposée à toutes les corruptions de scribes peu sûrs, surtout en matière aussi délicate que la direction spirituelle. Un autre argument vient renforcer notre option : il vient de la date du manuscrit W. Moins grand sera l'écart entre l'an 620 H. où il a été rédigé et la date du texte envoyé à Miṣbāḥ [3], plus sera plausible

[1] V. *MIDEO* 5, p. 97.

[2] V. *MIDEO* 5, p. 98.

[3] Nous avons vainement cherché quelque indication biographique ou simplement chronologique concernant ce dernier. Cet argument perdrait en partie sa valeur, au cas où l'hypothèse que nous avons suggérée en note concernant le ms. W se trouverait vérifiée.

a travaillé sur plusieurs manuscrits, dont certains attribués à l'auteur. Faute d'arguments nous permettant d'établir quel fut son texte de base, nous le laisserons en suspens entre les diverses traditions qu'il a connues et parmi les éléments desquelles il a fait son choix.

5. Un dernier problème reste à résoudre avant de retracer l'histoire de la tradition textuelle des *Manāzil :* c'est celui des rapports entre la tradition de Hérat et la tradition de Balḫ.

a. Le premier point à préciser concerne la date de composition des *Manāzil.* Aucun des manuscrits ni aucun biographe ne nous fait connaître quoi que ce soit à ce sujet. Par contre, la note de Qāšānī à la fin de son commentaire nous donne un précieux point de repère, qui nous permet d'affirmer qu'en l'an 475 H./1082-1083, un manuscrit en existait, authentifié par l'auteur. L'ouvrage a-t-il pu être composé longtemps auparavant? Il ne semble pas, et ceci pour plusieurs raisons : tout d'abord : l'introduction de l'ouvrage nous indique qu'il a été rédigé pour répondre aux instances, maintes fois répétées, de disciples fervents, «gens de Hérat et d'ailleurs». Ceci suppose au sujet d'Anṣārī, une réputation de science et de sainteté depuis longtemps établie. L'expression «*fī sālif az-zamān*» (144 *a*), que l'on pourrait traduire par «jadis», montre que bien avant la composition des *Manāzil,* on interrogeait déjà l'auteur sur les sommets de la vie mystique. D'autre part, la longue insistance des disciples d'Anṣārī pour obtenir de lui un guide de vie spirituelle ne se comprendrait guère si l'ouvrage avait été composé peu après 448 H./1056, année pendant laquelle il fit tout un cours sur ce sujet dont l'essentiel nous a été consigné dans le *Kitāb-è ṣad maydān* [1]. Une comparaison entre les deux traités nous manifeste une évolution de la pensée qui requiert un laps de temps assez considérable. Le ton général de l'œuvre, et notamment de l'introduction, semble indiquer qu'elle a été pensée et rédigée dans le calme, à un moment où l'auteur vivait entouré de ses disciples et de l'estime générale, loin des soucis polémiques et des luttes qui tourmentèrent si souvent son existence. Ceci concorderait

[1] V. notre édition de ce texte, précédée de vingt-sept pages d'introduction : *Une ébauche persane des « Manāzil as-Sā'irīn », le « Kitāb-è ṣad maydān » de 'Abdallāh Anṣārī,* in *Mélanges Islamologiques,* t. 2, Le Caire-IFAO, 1954, p. 1-90.

formule de bénédiction تعالى et la mention fréquente de Tilimsānī nous invitent à croire que c'est sur le texte de ce dernier que les corrections ont été faites. On peut donc considérer la version de Qāšānī comme composite (voir notamment la leçon double السالكين الصالحين et la double citation coranique de 49 *a*) et la rattacher à Tilimsānī.

e. Le texte d'Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya comporte les leçons caractéristiques de ξ, notamment la longue définition du *ṣabr*. Composé en réaction contre les interprétations des disciples d'Ibn ʿArabī, le commentaire vise nommément Tilimsānī dont il recopie souvent des passages entiers.

Ce dernier était d'ailleurs mort à Damas en 690 H./1291, juste un an avant qu'y naisse Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya. Il n'est donc pas étonnant qu'une relation directe ait existé entre les textes des deux commentateurs.

f. Le texte de Zain ad-Dīn al-Ḫwāfī relève de la tradition de Hérat. La manière dont le commentateur choisit ses leçons et discute la valeur des variantes semble indiquer suffisamment son caractère composite, tout en rendant particulièrement difficile son rattachement à tel ou tel prototype. Nous remarquerons simplement qu'il fait grand cas d'un manuscrit φ écrit de la main du cheikh Saʿd ad-Dīn al-Farġānī dont les leçons correspondent souvent à ce que nous trouvons dans le prototype δ. Zain ad-Dīn vantant la correction du texte en question, nous ne pouvons le rattacher directement à δ, dont les erreurs et surtout les omissions sont abondantes. Sans doute dépendait-il d'un prototype π, intermédiaire entre ε et δ. Rappelons enfin que Zain ad-Dīn mentionne et discute tous les commentaires précédemment étudiés ainsi que les leçons adoptées par eux.

g. Le commentaire de Tabādkānī est rédigé en persan. L'auteur fut le disciple de Zain ad-Dīn qu'il mentionne nommément dans sa préface. Cependant il semble ne pas avoir adopté le texte commenté par son maître : ainsi a-t-il retenu (49 *a*) la citation de β au lieu de celle de ε qui figure chez ce dernier. De même, c'est la formule تعالى qui suit le nom divin dans son commentaire. D'autre part, on ne trouve pas chez lui les leçons caractéristiques de η. Il appert de certaines de ses remarques qu'il

nord-africaine, qui devaient conserver le souvenir vénéré du cadi. C'est là qu'il aurait pris connaissance des *Manāzil,* selon la version diffusée par ce dernier. D'autres hypothèses sont également plausibles : un exemplaire du texte de Maiyānišī peut fort bien avoir été rapporté de La Mecque par quelque compatriote de Tilimsānī et lui avoir été communiqué. Quoi qu'il en soit, nous désignerons par la lettre ξ le prototype commun entre F et le texte du commentaire.

c. Le texte de Tustarī est essentiellement composite. C'est ainsi par exemple qu'il nous donne les deux définitions du *ṣabr,* la définition longue (celle de ξ) étant donnée la première et l'autre mentionnée comme se trouvant dans certains manuscrits. Une telle manière de donner les différentes versions est courante dans le commentaire. Le texte de base employé par Tustarī semble bien être cependant celui de Tilimsānī, dont il mentionne fréquemment le nom et les interprétations. Ils appartiennent d'ailleurs tous deux à l'école d'Ibn ʿArabī.

d. A peu près contemporain du précédent, le texte de Qāšānī se présente à nous dans des conditions très particulières. A la fin de son commentaire, l'auteur nous dit l'embarras qui d'abord fut le sien devant les nombreuses variantes apportées par les manuscrits et la difficulté de distinguer entre corrections et leçons fautives. Par un heureux hasard, où il se plaît à reconnaître une intervention providentielle, un exemplaire lui tomba alors sous la main, qui avait été corrigé et lu à Anṣārī. Ce dernier y avait apposé de sa propre main l'autorisation de divulguer ce texte comme authentique, en la datant de l'année 475 H./1082-1083. Fort de sa découverte, le commentateur corrigea son texte en conséquence et se mit dans l'allégresse à composer son œuvre. On appréciera à sa juste valeur l'importance capitale d'une telle déclaration. En ayant pris connaissance, nous avions même pensé adopter purement et simplement le texte cité par Qāšānī pour la présente édition. Malheureusement, l'abondance des manuscrits du commentaire, qui comportent des variantes dans le texte commenté, nous aurait obligé à entreprendre un nouveau travail de critique. On peut d'ailleurs se demander si les corrections que Qāšānī dit avoir faites ne se sont pas limitées aux points vraiment litigieux, sans s'arrêter aux détails d'importance secondaire. La conservation de la

Nous ne croyons pas que ces convergences soient suffisantes pour justifier la dépendance des deux manuscrits par rapport à un prototype commun. Une addition de T², que nous avons relevée plus haut, et un certain nombre de variantes tendent à manifester un rapport entre ce manuscrit et le texte d'Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya. Il se peut que Š, manuscrit composite et tardif, ait quelque relation avec ce dernier, ce qui expliquerait ses points communs avec T². A l'appui de cette hypothèse, nous pouvons noter les leçons doubles ق ذكره ذكرك (79 *a*) et بيداء قيد (80 *d*) qui se trouvent dans Š, là où T² et le texte du commentaire en question n'ont retenu que les leçons fautives ذكره et بيداء .

4. La situation des commentaires dans l'histoire du texte dépasse le cadre de la tradition de Balḫ : aussi lui consacrerons-nous un chapitre particulier. Nous procéderons selon l'ordre chronologique.

a. Le texte de ʿAbd al-Muʿṭī est le seul, avec celui de Zain ad-Dīn, à relever de la tradition de Hérat. Il ne possède les leçons caractéristiques ni de α, ni de δ, ni de ζ. Par contre, il a en commun avec ε les principales leçons propres à ce prototype auquel nous pourrons le rattacher : 74 *b*. بناء ; 85 *c*. الأبدان ; 93 *b*. صاحبها ; 115 *b*. مدفنه ; et peut-être aussi 102 *c*. ونوم. Rien n'indique que ce texte soit composite.

b. Tilimsānī est le plus ancien des commentaires connus dépendant de la tradition de Balḫ. Outre les leçons caractéristiques de η, il possède de nombreux points communs avec F, notamment la définition longue du *ṣabr* (59 *a*) et la leçon double بيداء قيد (80 *d*). Or nous connaissons les deux intermédiaires entre η et F, a. Bakr al-Anṣārī et le cadi ʿUmar al-Qurašī al-Maiyānišī. C'est à ce dernier personnage que nous attribuerions volontiers l'origine du texte de Tilimsānī. Si la date donnée par Ibn ʿImād est exacte [1], les deux hommes n'ont pu se rencontrer, le second étant né en 616 H./1229, soit trente-cinq ans après la mort du premier. Il est par contre fort plausible que Tilimsānī ait fréquenté à la Mecque, durant le pèlerinage, les milieux partageant son origine

[1] Nous avons vu plus haut qu'elle était incompatible avec les précisions données dans la chaîne de transmission de F.

— quelque leçons fautives : 69 *d.* يرضى au lieu de رضى ; 71 *d.* بسط العبد au lieu de انبساط العبد ; 111 *c.* يشاهد فيه au lieu de يشاهد به ; 136 *c.* الإشارات au lieu de الإشارة .

— des additions : 43 *b.* الطائفة, SK ajoutent une définition empruntée à Tilimsānī ; 82 *a.* الخبر, SK ajoutent un hadith emprunté à ce même commentaire, mais en en réduisant la formule d'introduction ; 110 *g.* الوجود, SK ajoutent une glose empruntée à Tilimsānī ; 143 *e.* الأحوال, SK ajoutent والمعارف .

Une telle convergence dans la manière d'incorporer au texte les mêmes éléments du commentaire, dans les mêmes termes et aux mêmes endroits, suffirait à elle seule, nous semble-t-il, à indiquer la dépendance de S et K par rapport à un prototype μ dépendant de Tilimsānī.

i. I[1] est un manuscrit composite, dont nous avons relevé les leçons doubles. Il semble avoir un lien spécial avec D, dont il partage souvent les leçons, notamment celles qui viennent manifestement du texte de Qāšānī. On pourrait peut-être en inférer l'existence d'un prototype commun ν, intermédiaire entre le commentaire et ces deux manuscrits, qui comporterait les caractéristiques suivantes :

— des omissions : 44 *c.* طيب ; 69 *c.* له ; 124 *d.* فضن بهم عليهم .

— des additions : 49 *a.* deux citations coraniques, la première étant celle de η, et la seconde étant citée de façon écourtée (فارتقب) (l'ordre entre les deux citations est celui de Qāšānī) ; 64 *b.* كظم, DI[1] ajoutent avec η الغيظ و ; 116 *d.* مطالعة, DI[1] ajoutent أنوار ; 66 *b.* يتدارك, DI[1] ajoutent به .

— des leçons fautives : 65 *b.* تستكنه au lieu de تسكنه ; 80 *d.* المنقطع au lieu de التقطع ; 84 *a.* لجميع au lieu de بجمع ; 106 *c.* الأجل au lieu de الأمل, et d'autres variantes dont, 135 *b.*, l'inversion de الوصل والفصل .

j. Š et T[2] ont un certain nombre de caractéristiques communes :

1 *a.* القريب, ŠT[2] ajoutent المهيمن السميع المجيب ; 29 *a.* inversion des deux citations ; 32 *bcd* et 33 *bcd.* ŠT[2] ajoutent la numérotation des degrés ; 59 *c.* وبتحصينها (Š وبتحصيلها) au lieu de وبتحسينها ; 114 *g.* للمريد au lieu de للغيور .

برق au lieu de بحر ; 112 *d.* صفات au lieu de صغار ; 124 *c.* وقد ألبس au lieu de وأسبل ; 131 *g.* المعنى au lieu de المعالم .

— des additions : 64 *b.* وهذا, Ḫ[1]N ajoutent لا يوجد إلا ; 122 *a.* الأبصار, Ḫ[1]N ajoutent بأنوار اليقين فى الدنيا .

Les deux manuscrits dépendent donc d'un prototype *x*, qui ignore la leçon fautive بيداء, mais comporte la leçon فى ذكره au lieu de فى ذكرك (79 *a*).

g. B[2] et I[1] ont de très nombreuses caractéristiques communes, notamment :

— des omissions : 5 *c.* ثم يشرف عليه ; 6 *b.* على حسنها ; 12 *b.* جامعة ; 13 *a.* منها ; 21 *ac.* أشياء ; 24 *c.* الخدمة ; 29 *a.* حصول ; 48 *b.* والحال دعوى ; 60 *a.* الثلاث من الصبر ; 73 *b.* ويخلص من التردد ; 76 *c.* والترق ; 76 *d.* شهود ; 81 *d.* دوام ; 92 *d.* حد ; 106 *b.* يستحل . . . القضاء ; 110 *c.* ولكنه ; 124 *b.* أعين ; 131 *e.* باسمها ; 133 *a.* قائما ; 136 *c.* فيه ; 138 *d.* ببسط ; 143 *c.* وفصلوه فصولا .

— une leçon double : 68 *a.* من نفسه من نعته .

— des leçons fautives : 8 *a.* يقال له au lieu de يسمى ; 41 *d.* مقام au lieu de حال ; 63 *a.* inversion de الإسلام والإيمان ; 69 *b.* الخلق au lieu de الخلاف ; 95 *d.* بحو au lieu de نحو ; 113 *f.* أزهدهم au lieu de أذهلهم ; 121 *b.* لأنها au lieu de لأن المكاشفة ; 123 *a.* inversion de اسم الحياة ; 134 *b.* خلقيتك au lieu de رسمك .

— des additions : 59 *a.* كامن, B[2]I[2] ajoutent فى النفس ; 112 *b.* اسم, B[2]I[2] ajoutent جامع ; *ibid.* نزل, B[2]I[2] ajoutent فى ; 135 *f.* لأنفسهم, B[2]I[2] ajoutent رحمة على الخلائق المحجوبين من الخالق بالعلائق (emprunt au commentaire de Tabādkānī) ; 143 *c.* الطريق, B[2]I[2] ajoutent وعلى ألسن المشيرين .

Les deux manuscrits dépendent donc certainement d'un prototype commun λ, dépendant de Tabādkānī à qui B[2] fait encore deux autres emprunts (30 *d,* 71 *b*). La leçon double de 68 *a* ne suffit pas à elle seule à prouver que ce prototype soit composite.

h. S et K ont en commun les caractéristiques suivantes :

— une omission : 143 *b.* إليه.

— des fautes : 56 *b.* البعد من au lieu de إياس العبد من ; 97 *b.* وهي au lieu de والحبة ; 125 *c.* ويؤانسونهم (avec une négation dans B) au lieu de ويلابسونهم ; 126 *c.* لبصائره au lieu de للبصائر .

— des additions : 60 *a.* نزل, BR ajoutent le verset coranique d'où sont tirées les trois expressions mentionnées ensuite dans le texte ; 82 *a.* الخبر, BR ajoutent un hadith emprunté au commentaire de Tilimsānī et introduit dans les termes mêmes utilisés par ce dernier.

Nous pouvons en conclure à la dépendance de ces deux manuscrits par rapport à un prototype θ dépendant de Tilimsānī.

e. E et O ont également de nombreuses fautes communes, dont les principales sont les suivantes :

— une omission : 89 *a.* التعظيم .

— deux leçons doubles : 79 *a.* في ذكرك ذكره (O : في ذكر ذكره) ; 80 *d.* قيد بيداء .

— des leçons fautives : 10 *d.* موقوفاً au lieu de مرفوعاً ; 35 *a.* لغائب au lieu de لفائت ; 45 *c.* الأحوال au lieu de الحال ; 69 *e.* تبغض au lieu de تتضع ; 71 *d.* الانبساط والعبد au lieu de انبساط العبد ; 91 *c.* inversion de والجرىء والأبي ; 97 *c.* وهي الحبة التي هي au lieu de والحبة هي ; 105 *c.* ولواقح (*sic*) au lieu de ولياح ; *ibid.* في au lieu de عند ; 110 *c.* السالكين au lieu de سالك .

Nous y verrons le signe de leur dépendance par rapport à un prototype commun que nous appellerons ι. Notons que chacun des deux manuscrits possède en propre une ou plusieurs leçons doubles que nous avons relevées plus haut. Dans le cas de O, elles semblent suffisantes pour prouver le caractère composite du manuscrit lui-même, indépendamment de son prototype. Au sujet de E, une telle conclusion serait hasardeuse.

f. Ḫ[1] et N ont en commun de nombreuses variantes dont voici les plus importantes :

— des omissions : 3 *a.* من الفقراء ; 127 *b.* مقام .

— des leçons doubles : 42 *b.* وقطع حسم ; 115 *b.* متوفاه (إلى) مدفنه .

— des leçons fautives : 57 *d.* بمعرفة au lieu de بمعاينة ; 66 *b.* تفريق au lieu de تفريط ; 66 *g.* مستعاراً au lieu de معاراً ; 68 *c.* مكان au lieu de مقام ; 85 *d.* الخالصة au lieu de الخالية ; 97 *a.* الانفراد au lieu de الإفراد ; 105 *d.*

les manuscrits dépendant de la tradition de Balḫ et se retrouver dans de nombreuses leçons composites. Nous remarquerons notamment :

32 *c.* مجراه au lieu de مجاريه ; 39 *a.* المسافر au lieu de المأمن ; 44 *a.* الطباع للسماحه au lieu de لسماحة الطباع ; 50 *b.* لأحد au lieu de للجد ; 52 *a.* محبة au lieu de محنة ; 52 *c.* يجنح au lieu de يجمح ; 57 *a.* العلل au lieu de الاعتلال ; 59 *a.* longue définition du *ṣabr ;* 59 *b.* الحرام au lieu de الجزاء ; 80 *b.* inversion de ذماً أو مدحاً ; 80 *d.* la leçon double بيداء قيد ; 101 *c.* يطاول au lieu de يصاول ; 103 *a.* طيب au lieu de طب .

Ces diverses leçons ne sont par forcément le fait de F lui-même ; elles peuvent provenir de l'un ou l'autre intermédiaire entre lui et *η*, ʿUmar al-Maiyānišī ou a. Bakr al-Anṣārī. La substitution de la définition longue du *ṣabr*, الصبر حبس النفس على المكروه وعقل اللسان عن الشكوى, à celle, plus courte, de la tradition de Hérat et de *η*, révèle en particulier une connaissance approfondie de l'œuvre d'Anṣārī et notamment du petit opuscule intitulé *ʿIlal al-maqāmāt* d'où elle est tirée [1]. La confusion n'a pu s'opérer que dans la mémoire de quelqu'un qui avait coutume de fréquenter ces textes. Enfin, la leçon double بيداء قيد ne saurait à elle seule prouver que F soit un manuscrit composite. Elle peut s'expliquer par la juxtaposition d'une première lecture fautive et de sa correction, cette dernière pouvant venir du scribe lui-même, d'une indication en marge de son prototype ou de l'intervention de celui qui lui transmettait le texte.

c. Tous les autres manuscrits de la tradition de Balḫ, soit sont composites, soit dépendent des divers commentaires, quand ils ne possèdent pas à la fois l'une et l'autre de ces caractéristiques. Leur étude, intéressante du seul point de vue de l'histoire de la tradition textuelle, se fera en deux étapes : dégagement de prototypes éventuels et détermination des relations qui existent entre les textes des commentateurs, en s'efforçant de situer ces derniers par rapport aux sources de la tradition de Balḫ.

d. B et R ont en commun de très nombreuses leçons caractéristiques, dont nous ne citerons que les principales : .

— des omissions : 26 *c.* سلوك ; 73 *c.* يدع ; 80 *a.* رؤية .

[1] V. p. 10, n. 5 *bis*.

— Ces manuscrits sont les seuls à être indépendants des commentaires, au moins à ce qu'il semble d'après leur date, leur contenu et surtout leurs isnads.

Il nous faut les étudier avant d'affronter l'enchevêtrement des manuscrits composites ou dépendant des commentaires.

a. Nous connaissons par leurs isnads le prototype commun à W et à F : c'est un texte écrit, envoyé à Miṣbāḥ al-Makkī par Anṣārī ou tout au moins de sa part. Un relevé des variantes apparemment fautives, propres aux deux manuscrits, va nous permettre de caractériser ce prototype que nous appellerons η. Ces variantes sont essentiellement :

— des additions : 11 *b.* كتبته, η ajoute عالياً; 19 *d.* كله, η ajoute وجوب; 23 *c.* للحق, η ajoute عليك; 27 *b.* رق, η ajoute إتيان; 62 *c.* قضى, η ajoute وقدر; 114 *b.* η ajoute au commencement de la phrase النفس الأول; 114 *e.* au lieu de شاخص إلى منقطع الإشارة, η a شاخص إلى مقام السر وذلك روح منقطع الإشارة; 131 *b.* والنعوت, η ajoute وقد .. Il se peut également que trois autres additions conservées par F se soient trouvées dans η et aient été abandonnées par W qui comporte d'assez nombreuses omissions : 32 *d.* وقطع المعاوضات au lieu de والمعاوضات; 64 *b.* كظم, F ajoute الغيظ و; 106 *a.* فيه, F ajoute والبرق قبله .

— des leçons fautives : 31 *c.* جداً au lieu de حذراً; 39 *a.* مقامات au lieu de مقام; 40 *a.* خشية au lieu de خسة; 43 *b.* يفنى au lieu de يفثأ; 45 *a.* على التحقيق au lieu de على تحقيق; 65 *a.* أول au lieu de أوائل . Notons que ces leçons répondent à des erreurs de lecture assez faciles qui ont pu être faites par Miṣbāḥ al-Makkī sur le texte, peut-être mal écrit, envoyé par Anṣārī.

— une omission : 2 *c.* وسلامه .

A ces caractéristiques on peut enfin ajouter le fait que le prototype η cite les versets coraniques de façon plus complète dans les § 40 *a* et 82 *a*.

b. S'il est inutile de s'arrêter aux omissions et aux fautes propres à W, assez nombreuses et sans grand intérêt, F mérite au contraire de retenir notre attention. Il comporte en effet de nombreuses variantes qui, par l'intermédiaire des commentaires, vont faire leur chemin à travers

inférer, avec quelques réserves, l'existence d'un prototype commun aux deux manuscrits, que nous appellerons ζ :

> 44 *a.* السماعة الطباعى (*sic*) au lieu de لسماحة الطباع ; 45 *a.* omission de تحقيق . . . سلوك ; 45 *d.* شرف au lieu de تشرف .

g. L est un manuscrit composite dont nous avons relevé plus haut les leçons doubles. Deux indices invitent à lui reconnaître une certaine dépendance par rapport au commentaire de Qāšānī : 19 *c.* la leçon double السالكين الصالحين ; 49 *a.* l'ordre (commun avec T[1]) dans lequel sont juxtaposées les citations coraniques des prototypes *β* et *ε*.

L ne possède les fautes caractéristiques ni de *α* ni de *ε*. Par contre, il a plusieurs points communs avec *β* :

> 73 *c.* يليق au lieu de يلتق ; 86 *c.* نظره au lieu de عدله ; 88 *e.* سوية au lieu de سرية ; 91 *b.* omission de شيئا .

Nous le rattacherons donc à ce dernier prototype.

h. B[1] est un manuscrit composite dont nous avons signalé plusieurs leçons doubles. Il ne possède aucune des fautes caractéristiques de *α*. Les trois omissions qu'il partage avec *β* ne suffisent pas à prouver sa dépendance par rapport à ce prototype, B[1] comportant de nombreuses omissions. Il possède par contre deux leçons caractéristiques de *ε* :

> 74 *b.* بناء au lieu de إباء ; 115 *b.* مدفنه au lieu de مثواه .

Nous le rattacherons donc à ce prototype.

3. Si nous abordons maintenant la tradition de Balḫ, deux manuscrits, W et F, retiennent immédiatement notre attention, en raison de certains caractères dont il nous faut souligner l'importance :

— Ces manuscrits sont les seuls à comporter des chaînes de transmission.
— Ces dernières sont des isnads remontant à une même source : la communication orale, faite à Balḫ par Miṣbāḥ al-Makkī, d'un texte écrit reçu d'Anṣārī.
— Les transmetteurs sont en nombre réduit et chacun a reçu le texte d'un seul rapporteur. On n'a donc pas ici de croisement de traditions.

nous préférons le rattacher à un prototype commun avec Y et que nous appellerons ε, plutôt qu'à β. La mauvaise graphie de ce prototype expliquerait à la fois les nombreuses lectures fautives de VA[1]Y et le remplacement de certains passages par une astérisque dans ce dernier manuscrit. Le croisement avec la tradition du prototype β aurait eu lieu par la suite, au gré de transmissions souvent orales. On peut d'ailleurs se demander si les convergences entre δ et β ne sont pas fortuites, δ possédant par ailleurs plusieurs autres omissions et leurs fautes communes étant relativement faciles.

d. Existe-t-il des relations entre les deux prototypes β et ε? Outre la formule قال الله عز وجل introduisant les citations coraniques, ils ont en commun apparemment, cinq omissions : 11 *b*. عالياً ; 30 *a*. la première citation coranique ; 32 *d*. قطع ; 114 *b*. النفس الأول ; 131 *b*. وقد . Nous pouvons y ajouter leur manière commune de présenter parfois les citations coraniques en les écourtant (40 *a*, 82 *a*). Plutôt que d'en conclure de façon hasardeuse à leur dépendance par rapport à un prototype commun, nous nous contenterons de leur reconnaître une même origine γ, dont nous aurons par la suite à préciser la qualité.

e. La double chaîne de transmission de b[3] en fait un manuscrit essentiellement composite. Il est fort malaisé, avec les seuls passages que nous en avons, de le situer par rapport aux manuscrits que nous venons d'étudier. Quelques éléments cependant nous poussent à le rattacher au prototype ε :

> 18 *a*. omission de الأول (avec Y) ; 18 *c*. لتدارك au lieu de ليتدارك (avec Y) ; 24 *d*. omission de بثلاثة أشياء (avec ε) ; 44 *b*. همهم au lieu de هممهم (avec ε) ; 50 *a*. addition de ذلك après la citation coranique (avec V) ; 133 *b*. من au lieu de ما (deux fois, avec Y).

f. Λ[2] est un manuscrit composite, possédant plusieurs leçons doubles que nous avons relevées plus haut. Nous avons également signalé l'importante addition qu'il a empruntée au commentaire de Zain ad-Dīn. Trois fautes caractéristiques partagées avec le seul b[3] nous invitent à

— des leçons fautives : 4 *c.* قصدى au lieu de قصدهم ; 10 *b*. أوزارهم au lieu de أثقالهم ; 20 *a.* فاسم قط au lieu de فأسقط ; 37 *c.* وعلى أن القلب au lieu de وعلى القلب ; 41 *c.* للصيانة au lieu de على الصيانة ; 45 *b.* وهم au lieu de وهن ; 50 *c.* تأولا au lieu de تأويلا ; 114 *c.* بالحرف au lieu de بالحرب ; 120 *d.* بلونه au lieu de يلويه ; 142 *e.* عين au lieu de علم .

Une telle abondance de convergences pourrait faire penser que l'un des deux manuscrits a été copié sur l'autre. Ce n'est pas impossible: V serait alors le prototype de A[1]. Cependant, chacun d'entre eux possédant en propre des fautes et surtout des omissions, il semble préférable de conclure qu'ils dépendent simplement d'un prototype commun que nous appellerons δ.

La seule leçon double dont A[1] donne l'exemple, 66 *e.* علم عمل , ne suffit pas à prouver que ce manuscrit soit composite. Mais la question se pose au sujet du prototype δ, eu égard au caractère relativement tardif des manuscrits qui en dépendent et aux deux chaînes de transmission qui introduisent le texte de V. L'examen des variantes va nous permettre d'en juger.

Le prototype δ possède certaines fautes et omissions propres à β :

— des omissions : 65 *b.* إليه ; 94 *c.* إلى اللطف ; 114 *a.* نفسا .

— des leçons fautives : 38 *d.* الحلق au lieu de الخلق ; 71 *d.* بساط au lieu de انبساط ; 113 *g.* غرب au lieu de غريب .

D'autre part, il possède un certain nombre de leçons fautives caractéristiques de Y :

— 24 *d.* omission de ز ق ; 67 *e.* بطلب au lieu de بطيب ; 74 *b.* بناء au lieu de إباء ; 79 *c.* رعاية au lieu de رعاء ; 85 *c.* الأبدان au lieu de الأزار ; 87 *b.* تؤديه au lieu de تللاه ; 93 *b.* صاحبها au lieu de صاحبه ; 99 *b.* قواه au lieu de تواه ; 102 *c.* ونوم au lieu de ويوم ; 113 *f.* بمعرفة au lieu de معرفة ; 115 *b.* مدفنه au lieu de متوفاه .

On peut y ajouter l'abrègement de la citation coranique de 97 *a.*

Ces indications semblent militer en faveur du caractère composite du prototype δ. Notamment à cause des leçons fautives de 74 *b* et de 115 *b*,

manuscrits dépendant des commentaires, notons qu'à part ʿAbd al-Muʿṭī et Zain ad-Dīn, tous ceux que nous avons mentionnés adoptent dans leur texte la formule de Balḫ ; nous verrons bientôt pourquoi.

2. A l'intérieur de la tradition de Hérat, trois manuscrits, A²B¹ et L, dont nous avons relevé les leçons doubles, sont notoirement composites. Parmi les autres manuscrits, l'existence de prototypes se dégage de la manière suivante :

a. B³ et C¹ ont en commun plusieurs fautes significatives qui prouvent leur dépendance par rapport à un prototype que nous appellerons *α* :

— des omissions : 65 *c*. حياء ; 68 *e*. يأتى (deux fois) ; 74 *a*. قال الله عز وجل .
— des leçons qui leur sont propres : 35 *a*. وهو على au lieu de وله ; 43 *a*. فيهم au lieu de فى رسول الله ; 76 *d*. التأديب au lieu de التأدب .

b. P a en commun avec le prototype *α* :

— des omissions : 65 *b*. إليه ; 68 *e*. تحسين ; 86 *a*. فى ; 91 *b*. شيئاً ; 94 *c*. إلى اللطف ; 114 *a*. نفساً .

— des leçons fautives : 38 *d*. الحق au lieu de الخلق ; 71 *d*. بساط au lieu de انبساط ; 73 *c*. يليق au lieu de يلتق ; 86 *c*. نظره au lieu de عدله ; 88 *e*. سوية au lieu de سرية ; 113 *g*. غرب au lieu de غريب .

Il faut aussi noter la citation coranique de 49 *a*, commune à C¹ et à P : (لا يرقبون فى مؤمن إلا ولا ذمة) au lieu de l'expression (فارتقب إنهم مرتقبون), fréquente dans les manuscrits, et l'omission de تدعو (66 *c*). Elles devaient se trouver également dans B³, où les passages en question font partie des folios manquants complétés par b³.

On peut en conclure à l'existence d'un prototype *β*, commun à P et à *α*.

c. V et A¹ possèdent en commun de très nombreuses fautes qui leur sont propres :

— des omissions : 10 *a*. معنى ; 11 *b*. غريب ; 13 *b*. غاية ; 31 *b*. وهو على ثلاث درجات ; 48 *a*. إليها ; 60 *a*. (على الطاعة) يعنى ; 60 *b*. (على الله) الصبر ; 70 *f*. فى ; 89 *c*. الحكم ; 126 *b*. واقتحام . . . دائم .

significatifs. Seul, l'examen des variantes permettra de parvenir à des conclusions plus précises en reconstituant, autant que faire se peut, le développement de la tradition textuelle.

PROTOTYPES ET FAMILLES DE MANUSCRITS

1. L'examen des chaînes de transmission nous a déjà permis de distinguer deux familles de manuscrits : l'une prend son origine dans le texte écrit envoyé par Anṣārī à Miṣbāḥ al-Makkī et diffusé oralement par ce dernier à Balḫ. Cette première famille est essentiellement représentée par W et F. Un second groupe de manuscrits remonte à la communication orale faite par l'auteur à plusieurs disciples de Hérat (Karūḫī, Siǧzī, Ṣaidalānī). V et b³ font partie de ce second groupe.

Un détail va nous permettre d'orienter notre recherche en ce qui concerne la répartition des autres manuscrits et leur situation par rapport à ces deux familles. Dans les deux manuscrits dépendant de Miṣbāḥ al-Makkī et appartenant ainsi à ce que nous pouvons appeler la tradition de Balḫ, les citations coraniques placées en tête de chaque chapitre sont presque toujours introduites par la formule قال الله تعالى. Au contraire, dans la tradition orale de Hérat, les mêmes citations sont presque toujours précédées de la formule قال الله عز وجل. Comme nous ne pouvons rattacher de façon certaine que deux manuscrits à chacune des traditions en se basant sur les chaînes de transmission, certains pourraient arguer d'une coïncidence fortuite. Un confirmatur nous vient cependant du manuscrit Y, dont le titre nous réfère à un texte *dicté* par Anṣārī et qui utilise la formule employée par la tradition orale de Hérat. L'examen des variantes vient d'ailleurs confirmer la répartition des manuscrits faite d'après ce critère. On aboutit à la classification suivante :

Tradition de Balḫ : WF + AA³BB²B⁴C²DEGH̱¹H̱²I¹I²I³KMNORSŠT¹T².
Tradition de Hérat : Vb³ + A¹A²B¹B³LPY.

Dans le cas des manuscrits composites, les deux formules sont employées bien qu'en proportion différente selon les cas ; nous avons tenu compte de cette proportion pour le classement donné ci-dessus. De nombreux

B^2I^2	68 *a* :	من نفسه من نعته	K	24 *d* :	شيم انتظار
D	39 *a* :	المأمن المسافر		25 *a* :	تلمس طلب
	127 *c* :	عين مشاهدة		27 *c* :	العبر والفتن
E	67 *c* :	بطلب بتعظيم		107 *a* :	أحلى وأجلى
Ġ	64 *b* :	مسلك سبيل	L	23 *c* :	لك أو منك أو عليك منك
Ḫ[1]	112 *d* :	الغيب العلم		53 *d* :	الأحوال الحقيقة
Ḫ[1]N	42 *b* :	وقطع حسم		57 *a* :	العلل والاعتلال
	115 *b* :	من متوفاه إلى مدفنه	O	13 *b* :	إليه له
I[1]	81 *b* :	الحكم للحكم		111 *d* :	حظ حق
	99 *c* :	الغضب التقصى		112 *a* :	الفرح الأفراح
I[2]	27 *c* :	العبر الغير	S	125 *c* :	ويلابسونهم ويؤانسونهم
				82 *f* :	وهو وقد

Notons encore la juxtaposition par L de deux versions, en faisant de l'une l'explication de l'autre. 43 *b*: حرارة الخوف حتى لا يفضي بصاحبه إلى الإياس يعني حرارة الخوف حتى لا يعدو إلى الإياس .

L'expression فأجبت طلبتهم (A^2, 3 *a*) semble être également la combinaison de deux leçons rencontrées ailleurs : فأجبتهم et فأطلبتهم. Enfin P a introduit dans son texte la leçon مدفنه, sans doute notée en marge de son prototype, en la substituant au mot وطنه et non à متوفاه dont elle était la variante (115 *b*).

Dans certains cas, ces leçons doubles peuvent n'être que la succession de deux lectures faites par le scribe recopiant un texte incertain. Cependant, la plupart du temps on peut y reconnaître la juxtaposition de deux variantes connues par ailleurs et conclure au caractère composite du manuscrit qui les comporte.

e. Si le repérage des leçons doubles peut nous permettre de dépister un certain nombre de manuscrits composites, il ne saurait suffire à résoudre entièrement le problème. La dépendance de nombreux manuscrits par rapport aux commentaires est notamment à prendre en considération. La complexité des voies et des moyens de transmission, dont nous avons eu plusieurs exemples, doit également retenir l'attention ; les cas de V et de b^3, tels que nous les avons étudiés, sont à ce point de vue

MANUSCRITS COMPOSITES

Un second élément caractéristique de la tradition textuelle dans le cas des *Manāzil* est l'abondance des manuscrits composites. L'examen des chaînes de transmission nous a déjà permis d'en dégager les causes. Il faut y ajouter la dépendance de nombreux manuscrits à l'égard de commentaires qui ont souvent recomposé leur texte à partir de plusieurs sources dont ils mentionnent les divergences. Un nouveau travail de repérage s'impose donc, qui se basera tout d'abord sur la présence de leçons doubles qu'il nous faut relever.

a. Une mauvaise lecture de l'expression قيد التجريد (80 *d*), rattachant au premier mot l'alif initial du second, a donné lieu à la leçon fautive بيداء au lieu de قيد. Commentée par Tustarī, cette dernière ne se retrouve à l'état pur que dans T², S l'ayant transformée en ميدان. Par contre, plusieurs manuscrits ont retenu les deux leçons en en faisant une expression composée; on a ainsi : بيداء قيد التجريد (ABFĞI¹I³RŠ) et قيد بيداء التجريد (EO). Notons que Tilimsānī, dont dépendent un certain nombre de ces manuscrits, comporte la leçon double du premier type où se trouve introduit un mot explicatif, ce qui donne : بيداء صحة قيد التجريد.

b. Dans l'expression ثم نسيت ذكرك فى ذكرك (79 *a*), les manuscrits Ḫ¹I³LNT¹T², de même que les textes de Tilimsānī et d'Ibn Qaiyim al-Ğauzīya, remplacent le dernier mot par la leçon fautive : ذكره. Cette dernière a donné lieu à trois leçons composites : فى ذكره ذكرك (I¹), فى ذكرك ذكره (B¹EŠ) et فى ذكر ذكره (O).

c. La leçon double السالكين الصالحين (19 *c*), caractéristique de Qāšānī, qui se retrouve dans B¹C²Ḫ²I³LT¹, indique la dépendance de ces manuscrits par rapport au commentaire plutôt que leur caractère composite.

d. D'autres leçons doubles sont particulières à certains manuscrits :

A¹	66 *e* :	علم عمل	B¹	21 *f* :	نظر طلب
A²	13 *b* :	منهم منها		23 *a* :	المحاسبة والعزيمة
	117 *d* :	عين حصن		36 *d* :	تعارض المعارض

F. *Commentaire de Zain ad-Dīn al-Ḫwāfī* (début ixe/xve s.) [1].

L'insertion d'un passage du commentaire de Zain ad-Dīn dans le texte de A^2 permet de conclure à la dépendance de ce manuscrit par rapport au commentaire :

119. A l'énumération des dix chapitres, A^2 et Zain ad-Dīn ajoutent : والحق أن هذا القسم لا يدرك إلا بمعرفة المدرك التى هى حقيقة الإنسان ، لأن الأشياء لا تدرك إلا بأمثالها . فمن لا يعرف حقيقته لم يدرك الحقائق المشار إليها . فالله يكشف لنا عن حقائقنا ، إنه على ما يشاء قدير . والحمد لله رب العالمين .

G. *Commentaire de Muḥammad at-Tabādkānī* (ixe/xve s.) [2].

B^2 insère dans le texte une citation coranique (§ 30 *d*) et un vers (fin du § 71 *b*) qui sont empruntés au commentaire de Tabādkānī. Il en est de même de l'addition faite par B^2 et I^2 :

135 *f.* لأنفسهم ; les deux manuscrits et le commentaire ajoutent : رحمة على الخلائق المحجوبين من الخالق بالعلائق .

Un extrait de Tabādkānī est d'ailleurs cité à la fin de I^2. Bien qu'écrit d'une autre main que ce manuscrit, il montre qu'on se trouve dans le milieu des disciples du commentateur.

En résumé, dépendent des commentaires de façon certaine : B$\check{G}I^3$KRS (Tilimsānī), AC^2D$\underline{H}^2$KM (Qāšānī), A^2 (Zain ad-Dīn), B^2I^2 (Tabādkānī). De même, dépendent des commentaires de façon probable : Ǧ (ʿAbd al-Muʿṭī), A$B^4\underline{H}^2$ (Tilimsānī), B^1I^3L T^1 (Qāšānī), E$\underline{H}^1$NO (Tustarī), T^2 (Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya).

[1] Commentaire inédit d'un grand intérêt car il cite abondamment et discute les interprétations de tous les commentateurs précédents, y compris certains comme Wāsiṭī et Bārzī dont les œuvres ne nous ont pas été conservées. Nous l'avons consulté dans l'unique manuscrit actuellement connu (Istanbul, Ǧārullāh 1054, daté du ixe/xve s.), qui ne commence malheureusement qu'avec la fin du *zuhd* (40 *d*), les premiers folios ayant disparu.

[2] Ce commentaire persan, composé par un disciple de Zain ad-Dīn est également inédit. Il a pour titre *Tasnīm al-Muqarrabīn*. Nous y avons eu accès grâce au ms. de Patna, Bankipore XVI 1381 (xiie/xviiie s.) et à celui de Cambridge, Or. 514, daté de 1005 H./1596-1597 (pour ce dernier, le catalogue désigne l'auteur sous le nom de Muḥammad b. Šīr Muḥammad).

Quant à la leçon double قيد بيداء (EO, § 80 *d*) elle peut avoir été prise à Tustarī qui commente بيداء, bien que certains manuscrits aient قيد dans le texte commenté. EO et Tustarī ont encore en commun la leçon double ف ذكرك ذكره (§ 79 *a*) et deux autres leçons caractéristiques :

10 *d*. موقوفا au lieu de مرفوعا ; 97 *c*. وهي المحبة التي هي au lieu de والمحبة هي.

Les quatre manuscrits en question sont tous postérieurs au commentaire de Tustarī et peuvent donc en dépendre, bien que les points de rencontre que nous avons signalés puissent peut-être s'expliquer par la présence d'un prototype commun sans qu'il y ait emprunt au commentaire. En tout cas, il convient de remarquer que les rapports sont plus étroits entre le texte commenté par Tustarī et les manuscrits EO qu'entre ce même texte et les manuscrits Ḫ¹N.

Notons enfin que N ne semble pas dépendre du commentaire de Rukn ad-Dīn aš-Šīrāzī, dont un extrait se trouve cité en marge du dernier folio. Le texte du commentaire, dont nous avons pu consulter un exemplaire à Ḥaidarābād (Āsafīya, *taṣauwuf* 1233), ne comporte aucune des leçons caractéristiques des quatre manuscrits ici étudiés.

E. *Commentaire d'Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya* (VIIIe/XIVe s.) (1).

Une addition de T² ne se retrouve que dans le texte cité et commenté par Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya :

41 *b*. الإيمان, T² ajoute : وهذه الصفات الثلاث هي في الدرجة الأولى ورع المريد

En général, T², manuscrit récent, calque assez fidèlement les leçons caractéristiques de ce texte. On peut raisonnablement conclure qu'il en dépend.

(1) Ce volumineux commentaire, intitulé *Madāriǧ as-Sālikīn,* constitue le plus important traité de mystique de l'école hanbalite. Composé par un grand disciple d'Ibn Taimīya, il représente la tendance exactement opposée aux trois commentaires précédents. Nous l'avons consulté dans l'édition en trois volumes publiée au Caire, Maṭba'at al-Manār 1331-1334 H./1913-1916. Une nouvelle édition est parue depuis dans la même ville en 1956, sans valeur scientifique semble-t-il.

89 *a*. مع, M ajoute : أقصى
90 *e*. الإشارة إليها, M ajoute : فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً

On trouve aussi dans certains manuscrits des leçons ou des additions caractéristiques du texte cité et commenté par Qāšānī et d'autres qu'il signale comme se rencontrant dans certaines versions :

69 *d*. معاذيره, K ajoute : وإن كان كاذباً فيها
79 *e*. مع ذكره, Ḫ² ajoute : ثم نسيت في ذكر الحق إياك كل ذكر

La leçon double du § 19 *c* : السالكين الصالحين, ou dans certains manuscrits السالكين والصالحين, fait partie du texte commenté par Qāšānī tel qu'il se trouve consigné dans le ms. de l'India Office, et c'est sans doute par erreur que la lithographie de Téhéran et M n'ont retenu que le premier terme. Justifiée par le commentaire, cette leçon peut être considérée comme caractéristique de Qāšānī et signifier pour les manuscrits B¹ C² Ḫ² I³ LT¹ qui la comportent une certaine dépendance à son égard. Dans le cas de T¹, il faut noter que le commentaire est largement cité dans les marges, ce qui confirmerait l'assertion que nous venons d'avancer.

D. *Commentaire de Šams ad-Dīn Muḥammad at-Tustarī* (viiiᵉ/xivᵉ siècle) [1].

Aucun des manuscrits étudiés ne comporte d'emprunts au commentaire lui-même. Quelques leçons caractéristiques par contre sont communes au texte cité et commenté par Tustarī et à un groupe de quatre manuscrits : EḪ¹NO :

22 *d*. يصح au lieu de يتم (sans Ḫ¹) ; 112 *c*. الفراق au lieu de التفرق
112 *d*. الغيب au lieu de العلم (Ḫ¹ a la leçon double الغيب العلم).

Notons à ce propos que l'addition de بالكشف au § 116 *b*, que nous avons signalée comme un emprunt possible au texte de Tilimsānī, a pu être prise par les manuscrits EO à celui de Tustarī qui la comporte également. De même l'addition de بذاته au § 135 *a* peut avoir été empruntée par O à ce dernier commentaire.

[1] Commentaire inédit, composé pour al-Malik an-Nāṣir Naṣr ad-Dīn. Il relève de la même école que les deux précédents et a notamment utilisé Tilimsānī, pour lequel il est d'ailleurs sévère. Nous l'avons consulté dans le ms. d'Istanbul, Fatih 2707, daté de Ǧumādā I 764 H./Février 1363.

BĠI³KRS, ce qui tend à confirmer la dépendance que nous venons d'établir [1].

C. *Commentaire de ʿAbd ar-Razzāq al-Qāšānī* (début du viii^e/xiv^e siècle) [2].

Quelques manuscrits introduisent dans le texte des emprunts au commentaire de Qāšānī :

39 *a*. الخبتين, M ajoute : الإخبات هو السكون إلى من انجذب إليه بقوة الشوق . قال الله تعالى (وأخبتوا إلى ربهم) أى سكنوا إليه .

46. والتسليم, D ajoute : ولما انفتحت أبواب الغيب على العبد بإشراق نور الحق على القلب وانعكاسه إلى النفس ، تطلع القلب على الحضرة الإلهية بانفتاح عين البصيرة وتمرنت النفس بالطاعة ، فيأخذ القلب فى المعاملة مع الحق لقوة اليقين وظهور آثار الأنس بطلوع أنوار القدس ، وتأخذ النفس فى الاطمئنان وموافقة القلب فى الترق إلى مقامه واكتساب خواصه . فأول ما يبتدىء به فى المعاملة هى الرعاية .

D ajoute également à la fin de l'ouvrage le commentaire de Qāšānī sur les derniers vers.

50 *a* المخالفات والجاسرات, A explique : المخالفات فى الأوامر والجاسرات بالإقدام على المناهى والمحارم .

75 *c*. والبسط, Ḫ² ajoute : عن كل ما سوى الحق بصحبة الحال

79 *a*. إياك, C²DM ont : إياه وفى نسخة الأصل إياك

[1] Au cours d'un voyage en Turquie, postérieur à la rédaction de cette étude, nous avons pu consulter rapidement le ms. de Konya. Nous y avons relevé les deux additions au § 43 *b* mentionnées plus haut, ce qui invite à placer ce ms. en dépendance du commentaire de Tilimsānī.

[2] Le commentaire de Qāšānī, relevant de la même école que celui de Tilimsānī, est certainement celui dont il existe le plus grand nombre de manuscrits, ce qui prouve l'importance de sa diffusion et donc de son influence. Composé pour le vizir Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad b. Rašīd ad-Dīn Faḍlallāh, il fut terminé en 731 H./1330-1331. Il en existe une lithographie (Téhéran, 1315 H.), et une édition (Le Caire, 1315) ; nous n'avons pas eu entre les mains cette dernière. Personnellement, nous avons préféré consulter le texte dans l'excellent ms. de Londres, India Office 600, copié à la fin du xi^e/xvii^e s. sur un exemplaire soumis à l'auteur, corrigé selon ses indications et portant authentification, datée de 738 H./1337, écrite de sa propre main.

B. *Commentaire de ʿAfīf ad-Dīn at-Tilimsānī* (VIIᵉ/XIIIᵉ siècle) [1].

Un certain nombre de manuscrits comportent, intégrés au texte, des emprunts au commentaire de Tilimsānī, ce qui prouve leur dépendance par rapport à ce dernier :

43 *b*. الطائفة, K et S ajoutent : الرعونة الوقوف مع حظوظ النفس
50 *a*. ربه, I³ ajoute : الحرمات هى الحقوق الواجبة المراعة
81 *d*. بوجوده, T² ajoute : شهود ذكره إياك
82 *a*. الخبر, BKRS ajoutent : ورد فى الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وسلم أنه قال : (إن لله ضنائن من خلقه ألبسهم النور الساطع وغذاهم فى رحمته ، يضن بهم على البلاء ، يحييهم فى عافية ويميتهم فى عافية) .
110 *a*. الكون, B et R ajoutent : (على قدر يا موسى) أى فى وقت الحاجة إلى المجىء .
110 *g*. الوجود, K et S ajoutent : وهذا المعنى هو المعنى الثالث من معانى الوقت المذكور .

A part les emprunts au commentaire lui-même, certains manuscrits comportent des additions caractéristiques du texte tel qu'il est cité et commenté par Tilimsānī :

43 *b*. الإياس, Ḫ²KR ajoutent : ولا يعرض هذا المرض إلا لعامة هذه الطائفة
48 *a*. لا على التزين بها, ABĞR ajoutent : من غير نظر إليها
116 *b*. الإشارة, BEOR ajoutent : بالكشف
135 *a*. قائم, O ajoute : بذاته

Le manuscrit B⁴, dont il ne reste que quelques folios, possède une leçon caractéristique du texte de Tilimsānī qui semble prouver sa dépendance par rapport à ce dernier : 43 *b* يفضى بصاحبه au lieu de يعدو.

Notons enfin que la définition « longue» du *ṣabr*, dont nous aurons l'occasion de reparler, est commune au texte de Tilimsānī et aux manuscrits

[1] C'est le premier et l'un des plus importants commentaires s'inspirant de la doctrine d'Ibn ʿArabī. Tous les commentaires postérieurs en tiendront compte, soit pour l'utiliser, soit pour le réfuter. Le texte n'en ayant pas encore été édité, nous l'avons consulté dans le ms. d'Istanbul, Nafiz P. 424, daté de 1292 H.

de Hérat qui en avaient réclamé longtemps la rédaction), soit des explications qualifiées [1]. Aussi la rédaction de commentaires ne se fit pas attendre, interprétant le texte selon la doctrine spirituelle de leurs auteurs respectifs. Les maîtres les utilisèrent pour initier leurs disciples à l'enseignement des *Manāzil,* et nombreux furent les élèves qui recopièrent l'ouvrage d'Anṣārī sur le texte cité dans tel ou tel commentaire tenu à leur disposition. Ils se contentaient de retenir mentalement les explications, quitte à en noter certains passages dans la marge de leur manuscrit. Parfois cependant il leur arrivait d'introduire par inadvertance une phrase du commentaire à l'intérieur du texte, d'où les additions qui se sont transmises par la suite, prenant place dans le développement de la tradition textuelle. Leur repérage va nous permettre de faire un nouveau pas dans l'étude critique de cette dernière.

A. *Commentaire de ʿAbd al-Muʿṭī al-Laḫmī al-Iskandarī* (fin du VIᵉ/XIIᵉ siècle ou début du siècle suivant) [2].

43 *b* [3]. الإياس, Ǧ et le texte commenté par ʿAbd al-Muʿṭī ajoutent :

وإنما هى تبريد طلبه الحق فى كتابه وأثنى على المتصف به ورسوله عليه السلام ، لكونه يكسر الخوف الشديد ويسكنه . ويعصم الله به من الوقوع فى القنوط من رحمة الله والإياس من روح الله لهذه الفائدة خاصة .

Il s'agit d'une glose commentée par ʿAbd al-Muʿṭī comme faisant partie du texte. Peut-être y faut-il voir le vestige d'un commentaire antérieur, actuellement disparu. Ǧ peut l'avoir empruntée soit au texte du commentateur, soit à un manuscrit dépendant avec ce dernier d'un prototype commun. On ne peut affirmer davantage.

[1] Il semble qu'Anṣārī lui-même les aient données oralement à ses disciples immédiats, à en juger d'après la fin des *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiya* qui donne le commentaire persan du ch. 91 des *Manāzil* consacré à la Connaissance (*maʿrifa*). (ms. Nafiz P. 426, fol. 234 *b*-243 *b;* le fol. 244 doit être remis à sa place, entre les fol. 238 et 239).

[2] C'est le plus ancien des commentaires connus des *Manāzil,* et l'un des meilleurs, bien que par trop discret. Nous en avons publié l'édition au Caire, IFAO 1954, 37 + 230 pages.

[3] C'est-à-dire, § 43, phrase ou péricope *b*. C'est ainsi que nous donnerons nos références au texte des *Manāzil*.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de cet examen?

1. Le texte des *Manāzil* a été diffusé par plusieurs disciples d'Anṣārī. Nous en connaissons quatre : a. n-Naǧm Miṣbāḥ al-Makkī, ʿAbd al-Malik al-Karūḫī, a. l-Waqt ʿAbd al-Auwal as-Siǧzī et a. Ǧaʿfar Muḥammad aṣ-Ṣaidalānī.

2. Alors que le premier, sans doute habitant Balḫ, a reçu communication du texte par écrit, les trois autres l'ont recueilli de la bouche même de l'auteur auprès duquel ils vivaient à Hérat. Anṣārī le leur aurait vraisemblablement dicté, selon ce que laisse entendre le titre du manuscrit Y : *Kitāb manāzil as-sā'irīn ilā l-Ḥaqq ǧalla subḥānahu wa-taʿālā, mimmā amla'ahu aš-šaiḫ...* »

3. Sans doute les disciples de Hérat prirent-ils part ensemble aux séances durant lesquelles Anṣārī dicta son ouvrage. Ceci expliquerait qu'un même texte soit aussi facilement attribué à leur témoignage commun, comme c'est le cas pour V et pour b^3.

4. Les chaînes sus-mentionnées nous donnent des exemples de tous les modes de transmission en usage chez les arabes : transmission écrite et orale (*mukātaba, qirā'a, samāʿ, iǧāza*), s'imbriquant souvent à l'intérieur d'une même tradition. Elles nous montrent comment un témoin peut recevoir le texte de plusieurs sources (cas de Raḍī ad-Dīn dans V, cas d'aṣ-Ṣafī al-Madanī, de Zakariyā al-Anṣārī et d'Ibn ʿArabī dans b^3). Il faut donc s'attendre à trouver de nombreuses complications dans l'étude de la tradition textuelle.

LA TRADITION MANUSCRITE ET LES COMMENTAIRES

Bon nombre de manuscrits comportent des additions de longueur très variable. Si l'on en cherche l'origine, on s'aperçoit qu'elles sont presque toujours des emprunts à tel ou tel commentaire connu des *Manāzil*. Le fait d'ailleurs s'explique aisément. L'ouvrage a été conçu à la fois comme un guide et comme un aide-mémoire ; c'est dire qu'il suppose, pour être compris, soit un enseignement préalable (c'était le cas pour les disciples

D. *Le cas de b³.*

En marge du dernier folio se trouve l'inscription suivante :

الحمد لله وحده . الحمد لله فقد روينا هذا الكتاب الذى هومنازل السائرين عن شيخنا أبى الوقت الكورانى إجازة ، عن العلامة الصفى المدنى قراءة من أوّله ومن آخره ، عن العارف بالله الشناوى الصوفى ، عن الإمام عبد الوهاب الشعراوى ، عن المحقق الزين زكريا الأنصارى الصوفى ، عن الفقيه القاهرى ، عن العارف بالله المراغى العثمانى ، عن العارف بالله عبد الصمد الجبرتى الصوفى ، عن المسند على بن عمر العراقى ، عن المحيى ابن العربى الحاتمى الصوفى ، عن عبد الوهاب بن سكينة شيخ بغداد وجمال الدين يوسف الهاشمى ، برواية الأوّل عن الكروخى وبرواية الثانى عن أبى الوقت عبد الأوّل السجزى ، عن مؤلفه الهروى ، قاله بفمه وكتبه . نقله محمد بن عيسى الخلوتى سنة ١١١٧ .

En marge de la page précédente, le même scribe, rédacteur de b³, nous indique une autre chaîne de transmission, de meilleure qualité à ses yeux :

الحمد لله . وأرويه بسند أعلى منه عن أبى الوقت الكورانى ، عن الصفى المدنى ، عن الشمس الرملى إجازة عن الزين زكريا ، عن الحافظ بن حجر ، عن الصلاح بن عمر الصالحى ، عن ابن البخارى ، عن أبى جعفر محمد الصيدلانى ، عن مؤلفه الهروى الأنصارى الواعظ الصوفى قدّس سرّه .
قاله محمد بن الخلوتى الصالحى سنة ١١١٧ .

Les *riwāya* ont en commun les deux premiers transmetteurs et, plus haut, Zakariyā al-Anṣārī. Elles aboutissent à l'auteur par trois de ses disciples immédiats. Dans la première chaîne en effet, le célèbre Muḥyī ad-Dīn b. ʿArabī, dont il convient de souligner la mention, est dit avoir reçu le texte par deux voies différentes aboutissant, l'une à ʿAbd al-Malik al-Karūḫī, l'autre à a. l-Waqt ʿAbd al-Auwal as-Siǧzī. Nous avons déjà rencontré ces deux sources dans le cas de V. Quant à la deuxième chaîne, où le nom d'Ibn ʿArabī ne figure pas, elle aboutit à l'auteur par l'intermédiaire d'a. Ǧaʿfar Muḥammad aṣ-Ṣaidalanī.

Puis vient la mention des témoins de cette lecture solennelle du texte à un maître qualifié pour en rectifier les fautes et en garantir l'authenticité :

وحضر ولدى محيي الدين محمد بن كاتبه وقارئه محمد بن عمر بن محمد بن أحمد بن عزم التميمى التونسى نزيل حر... (؟) من أوّل باب السرّ من قسم الولايات وهو فى الشهر التاسع من عمره ، وحضرت شقيقته زينب فى السنة الثالثة من عمرها من أوّل باب الصفاء منه ، وسمع فتاى أبو النور بدر من أوّل باب النفس منه ، وسمع أولاد المسمّع عمر وأبو اليمن وأبو الليث من أوّل باب البسط من قسم الحقائق ، وينتهى سماع الجميع إلى آخر الكتاب . وصحّ وثبت فى مجالس آخرها عشية يوم الخميس عاشر شهر جمادى الآخرة سنة ٨٥٣ بالمسجد الحرام تجاه الكعبة المعظمة .

Contrairement au cas des deux manuscrits précédents, on a ici, non plus un *isnād,* mais un *samā'*. Le rédacteur du manuscrit possède un texte de source inconnue, et il en fait la lecture solennelle devant témoins à un dépositaire qualifié de la tradition qui doit en rectifier les erreurs et en garantir l'authenticité. La lecture a lieu à La Mecque et se termine dans la mosquée, face à la ka'ba, le jeudi 10 ǧumādā II 853 H./31 juillet 1449.

La généalogie de l'imam à qui le texte a été ainsi soumis nous est donnée en détail. Il s'agit de Raḍī ad-Dīn a. Ḥāmid Muḥammad b. Šihāb ad-Dīn a. l-Ḫair Aḥmad b. Ḍiyā' ad-Dīn a. 'Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. Sa'īd b. 'Umar b. Yūsuf b. 'Alī b. Ismā'īl al-'Umarī al-'Adawī al-Makkī, né en 791 H./1389 et mort en 858 H./1454, cinq ans après la séance dont nous venons de parler [1]. On nous donne également les deux chaînes de transmission selon lesquelles Raḍī ad-Dīn se disait tenir le texte des *Manāzil.* Elles remontent, l'une à 'Abd al-Malik al-Karūḫī, l'autre à a. l-Waqt 'Abd al-Auwal as-Siǧzī, tous deux disciples immédiats d'Anṣārī. On notera, dans la chaîne remontant au premier, la mention de documents écrits (*mukātabatan, fī kitābihi*) se mêlant à la tradition orale.

[1] V. Saḫāwī, *Ḍau',* éd. Le Caire 1355 H., VII 87.

Les isnads introduisant W et F suffisent donc à prouver leur appartenance à une tradition commune qui s'appuie sur l'exemplaire des *Manāzil* envoyé par Anṣārī à Miṣbāḥ al-Makkī, et diffusé à Balḫ par ce dernier sous son contrôle personnel.

C. *Le cas de V.*

En première page, le rédacteur de V, un certain Muḥammad b. ʿUmar at-Tūnisī, nous fait la longue déclaration suivante :

الحمد لله على نعمائه . قرأت جميع هذا الكتاب على سيدنا الفقير إلى الله تعالى الإمام العلامة رضيّ الدين أبي حامد محمد بن الفقير إلى الله تعالى الإمام العلامة قاضي القضاة شهاب الدين أبي الخير أحمد بن الإمام العلامة شيخ الحنفية ضياء الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن سعيد بن عمر بن يوسف ابن على بن إسماعيل العمرى العدوى الحنفى المكيّ قال : أنبأنى به الشيخ برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن عبد الواحد البعلى الشامى مكاتبة عن محمد بن أحمد بن تمام قال : أخبرنا مسند الآفاق فخر الدين أبو الحسن على بن أحمد ابن عبد الواحد المقدسى المعروف بابن الغازى سماعاً قال : أخبرنا يوسف بن المنادى الخفّاف فى كتابه قال : أخبرنا أبو الفتح عبد الملك بن سهل الكوخى مشافهة :

ح . قال المستمع : وأنبأنى به عالياً الشيخ المسند المعمّر برهان الدين إبراهيم ابن محمد بن صديق بن الرسام ، عن مسند الدنيا أبي العباس أحمد بن أبي طالب بن أبي النعم نعمة بن بيان الصالحى الحجازى (؟) ، عن أبي عبد الله الحسين بن المبارك بن محمد بن يحيى بن الزبيدى ، عن أبي الوقت عبد الأوّل بن عيسى بن شعيب السجزى الصوفى الهروى قال :

والكروخى أخبره به مؤلفه الإمام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن على ابن مت بن إسماعيل الأنصارى الهروى بذكره .

تعالى توفيقه وكرامته قراءة عليه ، وأنا أسمع ببيت متعبّد من رباط السدرة
من المسجد الحرام زاده الله تشريفاً وتعظيما ، فى العشر الأول من شعبان المكرم
سنة ثمان وتسعين وخمسمئة قال : حدثنا الشيخ الفقيه الإمام أبو بكر بن محمد
ابن على بن ياسر الأنصارى ثم الجيانى قال : حدّثنا أبو النجم مصباح بن محمد
ابن أحمد بن على المكىّ قراءة عليه وأنا أسمع ببلخ : أخبرنا شيخ الإسلام
أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى فى كتابه إلينا قال رحمه الله تعالى :

Le rédacteur du manuscrit a connu les *Manāzil* à La Mecque où il en a reçu communication orale du cadi a. Ḥafṣ ʿUmar b. ʿAbd al-Maǧīd b. al-Ḥusain b. Aḥmad b. Muḥammad al-Qurašī al-Maiyānišī (v. *GAL* S I 633) au début de šaʿbān 598 H./avril 1202 [1]. C'est alors également qu'il a lu sa copie au transmetteur afin d'en soumettre la teneur à son contrôle. Notons que la formule de bénédiction qui suit dans l'isnad le nom du cadi laisse à penser que ce dernier était encore en vie au moment où F a été rédigé, sans que l'on puisse dire s'il s'agit de la copie de 598 H. ou d'une autre, quelque peu postérieure [2]. Le cadi ʿUmar al-Maiyānišī avait lui-même reçu oralement le texte du cheikh a. Bakr b. Muḥammad b. ʿAlī b. Yāsir al-Anṣārī. Ce dernier le tenait enfin de Miṣbaḥ al-Makkī qui le lui avait transmis à Balḫ et auquel il avait soumis sa copie.

[1] Cette date, écrite clairement et en toutes lettres dans le manuscrit (v. la planche) fait difficulté. En effet, d'après Ibn al-ʿImād (*Šaḏarāt,* éd. Le Caire, 1350 H., IV, 272), le cadi serait mort en 581 H. Ou bien nous devons conclure à une erreur de la part de l'annaliste, ou bien c'est la date contenue dans le manuscrit qui est inexacte. Ceci pourrait s'expliquer dans l'hypothèse où F ne serait pas le texte soumis à Maiyānišī, mais une copie de ce dernier faite par un scribe distrait ou inhabile qui aurait reproduit tel quel l'isnad. Au lieu de 578 H. ce scribe aurait lu 598 H. ce qui est graphiquement très proche. Cette hypothèse expliquerait également plusieurs omissions et d'assez nombreuses fautes de lecture qui se trouvent dans notre manuscrit.

[2] Les derniers folios du manuscrit faisant défaut, nous ne savons pas si le colophon portait une date qui nous eût été fort utile. Si F est le texte soumis à Maiyānišī, ou même une copie de peu postérieure, il constitue le plus ancien manuscrit des *Manāzil* que nous possédions. Il serait le seul à dater peut-être du VIe/XIIe s.

Le texte en est très effacé. On peut néanmoins le reconstituer en utilisant d'une part l'isnad qui introduit les *ʿIlal al-maqāmāt* [1] au fol. 61 *a,* et d'autre part la notice consacrée à Karūḫī dans le *Kitāb al-ansāb* de Samʿānī. Que penser de la contradiction apparente entre la transmission par Miṣbaḥ al-Makkī affirmée plus haut et celle par ʿAbd al-Malik al-Karūḫī et Yūsuf at-Tanūḫī ad-Dimišqī mentionnée dans l'inscription? Si, comme il semble, c'est bien le même scribe qui a rédigé les fol. 1*a,* 1*b* et 61*a,* la solution la meilleure est d'admettre qu'il a reporté après coup sur la première page de son recueil les éléments majeurs de la chaîne de transmission intéressant le second ouvrage. Ce dernier semble d'ailleurs avoir été mentionné dans l'intervalle qui existe entre le titre et l'inscription du fol. 1*a,* puis effacé comme toute une partie de la page (voir la planche). D'autre part, Karūḫī étant un transmetteur connu du texte des *Manāzil,* il n'est pas impossible que Yūsuf at-Tanūḫī ait tenu également de lui un texte de notre ouvrage. Le rédacteur de W aurait pu alors confronter les deux versions, ce qui expliquerait quelques variantes notées en marge, tout en donnant à l'inscription du fol. 1 *a* une portée véritable. Mais l'isnad intégré au texte doit avoir la priorité et retenir notre attention : l'étude du cas de F va nous en montrer l'importance [2].

B. *Le cas de F.*

C'est au fol. 2*b* que le texte commence par l'isnad suivant :

أخبرنا الفقيه الإمام المحـدّث الحافظ قاضى الحرمين مضيد المشايخ أبو حفص
عمر بن عبد المجيد بن الحسين بن أحمد بن محمد القرشى الميانشى أدام الله

[1] Petit ouvrage qui fait suite aux *Manāzil* dans le manuscrit. Nous l'avons édité, avec une introduction et une traduction, dans les *Mélanges Louis Massignon,* Damas 1956, t. 1, p. 153-171, sous le titre suivant : *Un petit traité de ʿAbdallāh Anṣārī sur les déficiences inhérentes à certaines demeures spirituelles.*

[2] Les fautes assez nombreuses que W possède en propre et qui semblent bien être le fait d'un copiste inexpérimenté permettent de penser qu'il s'agirait d'une copie faite sur le texte soumis à Miṣbāḥ et non de ce texte lui-même. L'isnad aurait été recopié tel quel. Cette hypothèse expliquerait bien l'espace assez grand qui sépare la mort d'Anṣārī de la rédaction du manuscrit et aussi la confusion opérée dans l'inscription du fol. 1 *a.*

LES CHAÎNES DE TRANSMISSION

Quatre manuscrits nous indiquent les intermédiaires qui relient le rédacteur à l'auteur : ce sont, dans l'ordre chronologique, les manuscrits W, F, V et *b*[3]. Chacun d'entre eux mérite qu'on s'y arrête, l'examen des chaînes de transmission devant apporter des renseignements précieux concernant l'histoire de la tradition textuelle.

A. *Le cas de W.*

Dans ce manuscrit, le plus ancien, daté de façon précise, que nous possédions, le texte commence par l'isnad suivant (fol. 1 *b*) :

أخبرنا الشيخ الأديب أبو النجم مصباح بن محمد بن أحمد بن على المكىّ قراءة عليه ببلخ : أخبرنا شيخ الإسلام ناصر السنّة أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى فى كتابه إلينا قال :

On a donc ici un seul intermédiaire entre l'auteur et le rédacteur. Cet intermédiaire, un certain Abū n-Naǵm Miṣbāḥ b. Muḥammad al-Makkī, a eu connaissance du texte, non pas oralement, mais par une copie qui lui a été envoyée par Anṣārī, ou tout au moins de sa part (elle n'a pas forcément été écrite de la main-même de l'auteur). C'est à Balḫ que le rédacteur anonyme de W a reçu transmission orale du texte de Miṣbāḥ, et lui a lu son manuscrit pour qu'il en garantisse la conformité à l'original.

Ceci est clair. Une difficulté inattendue vient cependant de l'inscription que nous lisons au fol. 1 *a*, sous le titre de l'ouvrage :

تصنيف الشيخ الإمام أبى إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى رحمه الله ، رواية الشيخ الإمام برهان الدين أبى الفتح يوسف بن محمد بن مقلّد بن عيسى التنوخى الدمشقى ، عن الشيخ الفقيه أبى الفتح ‹ عبد الملك بن أبى القاسم › عبيد الله ‹ بن أبى منصور بن ماخ الكروخى › قراءة على المؤ‹لف . . . . › .

Parmi les deux mss. mentionnés par le Dr. Dā'ūd Čalabī dans son *Catalogue des manuscrits de Mossoul* (Baghdad 1927), le premier (Ǧāmi' al-Ḫātūn 6) contient en réalité le Commentaire de Tustarī. Quant au second (Madrasat 'Abd ar-Raḥmān Čalabī aṣ-Ṣā'iġ 64), nous l'avons cherché en vain dans l'armoire de cette bibliothèque consacrée au soufisme.

Enfin, au retour d'un voyage en Turquie et en Syrie, M. Georges Makdisi nous a rapporté des indications concernant trois manuscrits dont nous ignorions l'existence. Ce sont :

Konya (Mevlana Muzesi 1635), 23 × 19,5 cm., 92 premiers folios d'un recueil, 15 lignes. Constantinople, mercredi 2 ṣafar 1037 H. Sans nom de scribe.

Kütahya (Vahid P., 77), 17,5 × 12,5 cm., 40 premiers folios d'un recueil, 15 lignes. 728 H. Sans nom de scribe. Entièrement vocalisé. Titres en rouge. Variantes signalées en marge.

Alep (Auqāf, 247), 15,5 × 11 cm., 30 fol.

Notre étude étant alors achevée, nous n'avons pu tenir compte de ces manuscrits.

CLASSIFICATION CHRONOLOGIQUE DES MANUSCRITS

VII^e/XIII^e s. : W (620 H.), Y, F (peut-être de la fin du VI^e/XII^e s.).

VIII^e/XIV^e s. : K (724 H.), Kūtahya (728 H.), P (732 H.), E (743 H.), C^1 (780 H.), $Ḫ^1$ et B^3 (?).

IX^e/XV^e s. : O (810 H.), V (853 H.), C^2 (857 H.), Seray 1614 (862 H.), C (868 H.), R (878 H.) et S.

X^e/XVI^e s. : L (909 H.), N (995 H.) et A^3 (996 H.).

XI^e/XVII^e s. : T^1 (1005 H.), B (1008 H.), B^2 (1033 H.), Konya (1037 H.), Š (1052 H.), Ǧ (1057 H.) et $Ḫ^2$.

XII^e/XVIII^e s. : T^2 (1102 H.), B^1 (1110 H.), b^3 (1117 H.) et I^3 (1133 H.).

XIII^e/XIX^e s. : A^2 (1283 H.).

Sans date : A, A^1, B^4, D, I^1, I^2 et M.

S (Istanbul : Šehit Ali P., 1149), fol. 66 *a*-97 *a*, 19 lignes. Samedi 9 ḏū-l-ḥiǧǧa 1052 H. à Constantinople. Scribe : al-ḥaǧǧ Muṣṭafā b. al-ḥaǧǧ Muḥammad. Nasḫī.

T[1] (Le Caire : Bibl. Nat., Taimūr P., *taṣauwuf* 128), 24 × 15 cm., 39 fol., 21 lignes. Šaʿbān 1005 H. Scribe : Aḥmad b. Pīrī Quṭbī, secrétaire des waqfs de Barǧūṭ. En marge des 18 premiers folios, commentaire de Qāšānī. Corrections d'une autre main par grattage et par additions interlinéaires. Nastaʿlīq. Titres et mots-clefs en rouge.

T[2] (Le Caire : Bibl. Nat., Taimūr P, *taṣauwuf* 97/3, p. 89), 15 × 10,5 cm., fol. 45 *a*-68 *a*, 21 lignes. Mardi 9 rabīʿ I 1102 H. Scribe : ʿAbd-ar-Raḥmān b. Ibrāhīm al-Ḫusainī al-Ḥanbalī. En marge, quelques extraits du commentaire de Tilimsānī. Quelques corrections en surcharge, d'une encre plus récente.

V (Istanbul : Velieddin 1841), 21 × 14 cm., 20 fol., 25 lignes. 10 ǧumādā II 853 H. Scribe : Muḥammad b. ʿUmar b. Muḥammad at-Tamīmī at-Tūnisī. Nasḫī. Constitué en waqf par le cheikh Aḥmad Ǧāwiš Zāda, pour les ulémas de Constantinople, en muḥarram 1076 H.

W (Vienne : Bibl. Nat., Cod. Vindob. NF 292 *a*), 6 × 4,5 Z, fol. 1 *b*-60 *b*, 11 lignes. Ṣafar 620 H. Sans nom de scribe. Quelques corrections marginales. Nasḫī clair.

Y (Istanbul : Aya Sofya 2101), 21 × 14,5 cm., 98 fol., 9 lignes. Sans date. Scribe : Yāqūt al-Mustaʿṣimī, célèbre calligraphe du VII^e^/XIII^e^ s. Très beau nasḫī vocalisé, avec frontispice.

Pour être complet, nous devons signaler qu'un manuscrit se trouve à Caboul, en la possession de S. E. Fāyiz Muḥammad Ḫān. Le rapide départ de ce dernier pour rejoindre son poste d'ambassadeur en Arabie Séoudite nous a empêché de le consulter. D'autre part, nous n'avons pu prendre connaissance du ms. d'Istanbul (Seray, *Sultan Ahmet* 1614, 27 × 18 cm. 5, fol. 130 *b*-183 *a*, 13 lignes, 13 ramaḍān 862 H.) ; le microfilm demandé s'est trouvé contenir un autre ouvrage.

Notons également que le ms. de Princeton (Garrett, 2115/1), signalé par Brockelmann, ne nous donne pas les *Manāzil* d'Anṣārī, mais un ouvrage homonyme d'astronomie.

K (Istanbul : Köprülü 744), 23,5 × 16 cm., fol. 1-16 *b*. Ǧumādā I 724 H. à Tabriz. Scribe : Dā'ūd b. Maḥmūd b. Muḥammad Rūmī. Nasḫī. De nombreuses variantes ont été indiquées en marge par le scribe.

L (Leiden : Universiteitsbibliotheek, 1033/1), 57 fol., 11 lignes. 15 ǧumādā I 909 H. au Gāzargāh (Hérat). Sans nom de scribe. Beau nasḫī entièrement vocalisé. Les § 2 *b*-16 manquent.

M (Meshed : Kitābḫānè-yè Āstān-è Quds, *aḫlāq, ʿumūmī* 6878), 17 × 7 cm., 89 fol., 15 lignes. Sans date ni nom de scribe. Beau nasḫī. Encadrement et trait séparant les lignes en or. Les titres des chapitres, et parfois l'indication des degrés, sont repris en marge.

N (Istanbul : Nuru Osmaniye, 2606), 26 × 16 cm., 31 fol., 15 lignes. Ṣafar 995 H. Scribe : Aḥmad b. ʿAbdallāh. Nastaʿlīq. Nombreuses notes marginales et interlinéaires. En marge du dernier folio, extrait du commentaire de Rukn ad-Dīn Šīrāzī (v. *MIDEO* I, 1954, p. 163).

O (Oxford : Bodleian Library, Marsh. 429), 17 × 13,5 cm., 79 fol., 12 lignes. Lundi 22 šawāl 810 H. Scribe : Muḥammad b. Aḥmad b. Nāṣir al-Ḥalabī. Beau nasḫī en grande partie vocalisé. Nombreuses notes marginales et interlinéaires.

P (Princeton : Garrett, 2117,3), 18,2 × 11,5 cm., 59 fol., 13 lignes. 732 H. Sans nom de scribe. Beau nasḫī vocalisé. L'ordre des folios est à rétablir de la façon suivante : 23, 26, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 29, 32. Nombreuses variantes notées en marge. A partir de la page 55, déchirure mordant sur les marges, puis sur les bords latéraux du texte.

R (Le Caire : al-Azhar, Riwāq al-Atrāk, 1155), 18 × 14 cm., 45 fol., 13 lignes. 27 ḏū-l-ḥiǧǧa 878 H. Scribe : Muḥammad b. Muḥammad Birrī. Papier brunâtre. Beau nasḫī. Omet les § 3 *a*-5 *a* (jusqu'à *fa-ǧaʿaltuhu*) et 5 *b*-14 *a*. Nombreuses notes marginales. En marge, à partir du fol. 3*b* : *Kitāb naḥw al-qulūb* d'Abū-l-Qāsim al-Qušairī, et à partir du fol. 36 *b* : *Kitāb an-naṣā'iḥ* de Muḥāsibī.

S (Istanbul : Saray, Sultan Ahmet 1419), 42 × 36 cm., 11 pages réparties en deux groupes (6 + 5) et dispersées à travers le recueil (sans pagination), 39 lignes. Sans date (IXe/XVe s.) ni nom de scribe. Beau nasḫī. Le recueil est intitulé *as-Safīna*.

fin, commentaire des derniers vers emprunté à Qāšānī, suivi d'un extrait de la *Ḥāšiyat al-ǧawāhir* sur le *tawḥīd.*

E (Istanbul : Esat P. 1741), 26 × 17 cm., 114 fol., 9 lignes. Ramaḍān 743 H. Scribe : Ṭāhir al-Kubrawī al-Akbarī. Beau nasḫī ornemental.

F (Florence : Bibl. Nat., NA 675), 20,5 × 15 cm., fol. 2 *a*-40 *b*, 15 lignes. Sans date ni nom de scribe. Nasḫī en partie vocalisé. Titres et mots-clefs en rouge. Les onze derniers chapitres manquent, ainsi que § 8 *b-d*.

Ǧ (Istanbul : Ǧārullāh 1104), 20,5 × 13 cm., 31 fol., 17 lignes. 1057 H. à Samandra. Sans nom de scribe. Nastaʿlīq.

Ḫ¹ (Bankipore : Ḫudā Baḫš Library, 1383, Cat. XIII 831), 21 × 12,5 cm., 46 fol., 13 lignes. Sans date. Scribe : Ṣadr ad-Dīn b. Muḥammad Šahristarī. Beau nasḫī. L'introduction est d'une autre main. Les § 17 *a*-38 *a* manquent. Manuscrit ayant appartenu au soufi Muḥammad b. ʿAlī Šaraf ad-Dīn Hamadānī (IXᵉ/XVᵉ s.) dont le sceau se trouve en première page.

Ḫ² (Bankipore : Ḫudā Baḫš Library, 1384, Cat. XIII 832), 28,5 × 13,5 cm., fol. 200 *b*-212 *a*, 31 lignes. Sans date (XIᵉ/XVIIᵉ s. ?). Même écriture que le ms. 873 du cat. de 1928 dont le scribe est Nūr ad-Dīn a. l-Wadād. Nasḫī clair.

I¹ (Londres : India Office, ar. ms. 599), 18,5 × 10 cm., 81 fol., 12 lignes. Sans date ni nom de scribe. Plusieurs mains. Nasḫī. Le début (§ 1 *a*) et les vers de la fin manquent. En marge, nombreux extraits du commentaire de Qāšānī.

I² (Londres : India Office, ar. ms. 1222, Delhi Arabic 1952 *j*), 24,5 × 14,5 cm., fol. 67 *a*-94 *b*, 18 lignes. Sans date. Scribe : Ǧalāl ad-Dīn al-Mašraʿī al-Ġarbī (?) al-Qādirī. Nasḫī. De nombreuses pages ont été raccourcies vers le bas, ce qui a entraîné la disparition de la ligne inférieure. Nombreuses gloses interlinéaires. A la fin, d'une autre main, extrait du commentaire de Muḥammad b. Ṭāhir at-Tābādkānī.

I³ (Londres : India Office, ar. ms. 1223, Delhi arabic 1952), 24 × 14 cm., fol. 274 *b*-287 *b*, 26 lignes. Muḥarram 1133 H. Šikasta. L'introduction et les § 17 *a*-19 *c* manquent.

début (jusqu'au § 61 *a*) est d'une autre main, avec de nombreux passages laissés en blanc. Nombreuses fautes de copiste. Nasḫī.

B² (Berlin : Bibl. Nat., Spr. 875), 18,5 × 13 cm., 59 fol., 11 lignes. 14 raǧab 1033 H. Scribe : Muḥammad Šākir b. Šaiḫ Sulṭān Muḥammad Dahlawī. Beau nasḫī. Notes marginales et interlinéaires d'une autre main.

B³ (Berlin : Bibl. Nat., Wetzt. 1673), 15 × 10,5 cm., 51 fol., 11 lignes. Beau nasḫī. Les folios correspondant aux paragraphes suivants de notre édition sont d'une main plus récente, constituant ainsi pour l'étude de la tradition textuelle un second manuscrit que nous appellerons *b³* : § 1 *a*-25 *a*, 43 *a*-50 *b*, 65 *c*-67 *b*, 109 *b*-111 *a*, 122 *d*-fin. La date (1117 H.) et les *riwāyāt* indiquées en marge des deux derniers folios relèvent de ce manuscrit b³.

B⁴ (Berlin : Bibl. Nat., Spr. 882), 18×13,5 cm., fol. 79-82, 19 lignes. Ne comprend que la presque totalité de l'introduction et les § 41 *d*-44 *b*. Sans date ni nom de scribe. Mauvaise écriture.

C (Caboul : Département de la Presse, cat. *MIDEO* 3, Pf 40/7) [1], 25 × 15 cm., fol. 35 *b*-85 *a*, 13 lignes. Ǧumādā II 868 H. Scribe : Maḥmūd b. Ǧamāl ad-Dīn al-Buḫārī. Titres en rouge. Notes marginales.

C¹ (Le Caire : Bibl. Nat., Muṣṭafā Fāḍil 66 *maǧāmīʿ*), 21,5 × 15 cm., fol. 143 *a*-160 *a*, 23 lignes. Ramaḍān 780 H. Sans nom de scribe. Nasḫī clair. En marge de la première page, commentaire de Qāšānī.

C² (Le Caire : Bibl. Nat., *taṣauwuf* 742), 18 × 13,5 cm., fol. 1 *b*-26 *a*, 17 lignes. Jeudi 12 ḏū-l-ḥiǧǧa 857 H. Sans nom de scribe. Nasḫī en partie vocalisé. Un certain nombre de titres en rouge.

D (Djakarta : Koninklijk Bataviaasch Genootschap, 188 A), 23×17,5 cm., fol. 37 *a*-54, 25 lignes. Sans date ni nom de scribe. Difficilement lisible, l'encre ayant déteint par l'effet de l'humiditié. Le folio 47 manque. A la

[1] Pensant en prendre un microfilm avant de quitter l'Afghanistan, nous n'avions par relevé les variantes de ce manuscrit. Des difficultés d'ordre technique nous ayant empêché de réaliser notre projet, nous devons nous résigner à ne pas tenir compte de ce manuscrit dans notre étude de la tradition textuelle. Nous noterons seulement à titre d'indication que le même recueil contient le commentaire de Tabādkānī.

RELEVÉ ET DESCRIPTION DES MANUSCRITS

A (Calcutta : Asiatic Society of Bengal, A 1059), 18,5 × 12 cm., 45 fol., 15 lignes. Sans date ni nom de scribe. Nasḫī.

A[1] (Le Caire : al-Azhar, 932 Ḥalīm, 33566 *ʿumūmī*), 18 × 13 cm., 44 fol., 13 lignes. Sans date ni nom de scribe. Nasḫī. Taches d'humidité. Titres et mots-clefs en rouge. Au dernier folio, citation d'une remarque d'Anṣārī concernant la Science et la Connaissance, et d'une parole de Ḏū n-Nūn sur la certitude (*yaqīn*).

A[2] (Le Caire : al-Azhar, 120 Abāẓa, 6408 *ʿumūmī*), 21,5 × 14 cm., fol. 61 *a*-94 *a*, 21 lignes. 1283 H. Scribe : Asʿad b. Muḥammad, al-Ḥimṣī. Beau nasḫī. Titres en rouge.

A[3] (Le Caire : al-Azhar, 744 *maǧāmīʿ* Ḥalīm, 34791 *ʿumūmī*) [1], 21,5 × 15,5 cm., fol. 1-41, 15 lignes. Rabīʿ I 996 H. Scribe : Walī b. Farhād ʿAbdallāh. Nasḫī clair, vocalisé. Corrections et notes marginales de la même main que le texte. Titres en rouge.

B (Londres : British Museum, Harl. 5482, O. 6232), 22 × 15 cm., 68 fol., 11 lignes. Ramaḍān 100? H. Scribe : Ismāʿīl b. ʿAbdallāh. Beau nasḫī. Omet la majeure partie de l'introduction (§ 3 *a*-13 *a*). En marge des premiers folios, diverses sentences de soufis et un extrait du *Kitāb naḥw al-qulūb* d'Abū-l-Qāsim al-Qušairī.

B[1] (Berlin : Bibl. Nat., Peterm. II 443), 21 × 41 cm., 35 fol., 21 lignes. 11 šawāl 1110 H. Scribe : Manṣūr b. Šams ad-Dīn as-Sindawī. Le

[1] La présente étude était terminée lorsqu'on nous a signalé ce manuscrit intitulé *Maqāmāt* au lieu de *Manāzil*. Notre situation en Egypte au moment où nous rédigions ce travail, au lendemain des événements de Port-Saïd, ne nous a pas permis d'aller le consulter. Son caractère tardif, ses notes marginales, la formule *taʿālā* qui y suit le nom divin et les indications de variantes laissent à penser qu'il s'agit d'un des nombreux manuscrits plus ou moins composites dépendant des commentaires. Le fait que le texte soit suivi dans le recueil par un ouvrage d'Ibn ʿArabī suggérerait ses relations avec Tilimsānī, Qāšānī ou peut-être Tustarī, disciples de ce dernier.

celui-ci, concis, systématique apparemment à l'excès, difficilement compréhensible au non-initié sans l'aide d'un commentaire.

L'importance et la difficulté de notre petit texte rendaient nécessaires de longs travaux (on en pourra juger d'après notre étude de la tradition textuelle). Plutôt que d'en publier l'ensemble en une seule fois, nous avons préféré procéder par étapes :

1. Dans le présent ouvrage, nous donnerons l'édition critique du texte, accompagnée d'une étude sur les manuscrits, suivie de la traduction française et d'un relevé du vocabulaire.

2. Un deuxième ouvrage étudiera le *Livre des Etapes* dans ses rapports avec la vie et la personnalité de son auteur, dans ses moyens d'expression, sa doctrine et ses destinées.

3. Nous projetons enfin d'en republier la traduction accompagnée d'un résumé des divers commentaires arabes et persans [1].

Ainsi aboutira-t-on à un travail exhaustif, préliminaire indispensable à une étude d'ensemble sur la vie et l'œuvre d'ʿAbdallāh Anṣārī [2].

[1] Deux essais en ce sens ont déjà été publiés : *Autour d'un texte d'Anṣārī : la problématique musulmane de l'espérance* (*Revue Thomiste* 1959 n° 2, p. 339-366) et *Le retour à Dieu* (tawba), *élément essentiel de la conversion, selon ʿAbdallāh Anṣārī et ses commentateurs* (*MIDEO* 6, Le Caire-Dār al-Maʿāref 1959-61, p. 55-122).

[2] Concernant la biographie de ce dernier, on pourra se reporter à notre *Esquisse d'une biographie de Khwāja ʿAbdallāh Anṣārī* : I. L'enfant, l'adolescent, l'étudiant (*MIDEO* 4, 1957, p. 95-140) ; II. Le maître (*MIDEO* 5, 1958, p. 47-113). Un bref article publié dans les *Mélanges islamologiques* de l'IFAO (t. 3, Le Caire 1957), fait le bilan de nos publications ayant trait à sa pensée et à son œuvre, parues à cette date. Contentons-nous ici de rappeler que, né à Hérat en 396 H./1006, il y passa la plus grande partie de sa vie, partagé entre l'enseignement, la direction spirituelle et la polémique contre les Mutakallimīn. Hanbalite fervent, défenseur intransigeant du Coran et de la Sunna, vénéré par ses disciples pour sa science, son zèle et sa piété, taxé par ses ennemis de fanatisme borné, il fut pour ses contemporains un signe de contradiction. Plusieurs fois exilé et menacé de mort, il s'éteignit dans la paix en sa ville natale, en 481 H./1089. Outre le *Livre des Etapes* dont nous donnons ici l'édition, Anṣārī nous a laissé plusieurs ouvrages, dont une histoire des soufis, un gros livre de polémique contre le Kalām et des invocations et conseils en vers et prose rimée qui comptent parmi les joyaux de la littérature persane.

INTRODUCTION

Le petit ouvrage dont nous présentons ici l'édition mérite de retenir l'attention tant des historiens du soufisme que de tous ceux qui s'intéressent à la théologie spirituelle en Islam. Outre la valeur intrinsèque de la doctrine qui s'y trouve exposée, outre l'apport incomparable qu'il constitue pour l'étude de la pensée d'Anṣārī et du soufisme au v^e/xi^e siècle, nous pouvons y chercher l'aliment dont se sont nourris de nombreux musulmans en quête de Dieu, au cours des âges. Le nombre des manuscrits qui en sont parvenus jusqu'à nous (nous en connaissons actuellement près de quarante), la diversité des commentaires relevant d'époques différentes et d'écoles parfois opposées, nous sont une preuve de la faveur dont il a toujours et partout, peut-on dire, été l'objet dans les milieux soufis. Ainsi faut-il y voir, non seulement l'aboutissement, mais encore l'origine de grands courants de vie spirituelle en Islam. Dépassant les limites de la réflexion personnelle et de l'expérience de son auteur, il prend dès lors sa place dans le domaine de la pensée commune, mieux, de la vie spirituelle commune, car ici pensée ne dit pas pure spéculation théorique, mais orientation vitale dans la recherche de Dieu.

Si telle est l'importance du *Livre des Etapes,* d'aucuns s'étonneront peut-être qu'on ait tant attendu pour en donner une édition critique [1]. Une telle carence s'explique si l'on considère que le mouvement d'édition auquel on assiste aujourd'hui, tant en Orient qu'en Occident, tend à porter sur les domaines de l'histoire, de la littérature, de la philosophie, etc., plus que sur celui du soufisme. D'autre part, en ce qui concerne ce dernier, on a d'abord édité et traduit ce qu'on pourrait appeler les grands classiques [2], plutôt qu'un aide-mémoire comme

[1] Une édition, publiée au Caire, Maktabat as-Saʿāda, 1327 H./1909, n'est qu'une mise de l'ouvrage à la disposition du public, sans souci de critique textuelle. On peut également signaler l'édition placée en appendice des *Madāriǧ as-Sālikīn,* commentaire d'Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya (Le Caire, Maṭbaʿat al-Manār 1331-1334 H.) dont le texte est très défectueux.

[2] Nous entendons par là de grandes œuvres comme le *Maṯnawī* de Ǧalāl ad-Dīn Rūmī, ou des ouvrages d'ensemble sur le soufisme abondant en citations et en détails biographiques, comme ceux de Sarrāǧ, de Makkī, de Qušayrī, etc.

TABLE DES MATIÈRES

TEXTES ET TRADUCTIONS D'AUTEURS ORIENTAUX

TOME XIX

ANṢĀRĪYĀT

(1re SÉRIE, TOME III)

ʿABDALLAH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ

(396-481 H./1006-1089)

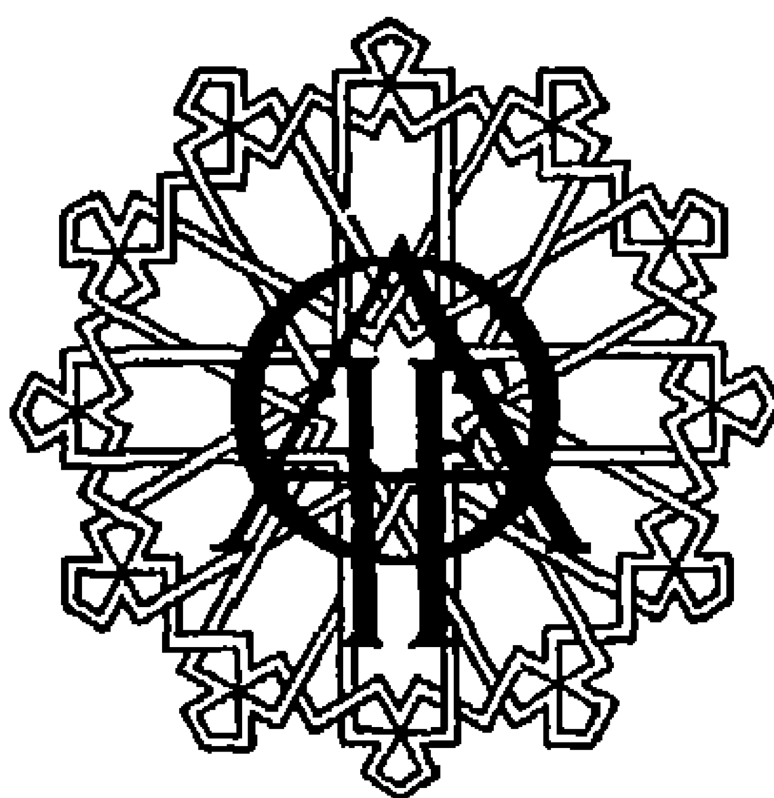
LES ÉTAPES DES ITINÉRANTS VERS DIEU

ÉDITION CRITIQUE

AVEC INTRODUCTION, TRADUCTION ET LEXIQUE

PAR

S. DE LAUGIER DE BEAURECUEIL O. P.



LE CAIRE

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

1962

ʿABDALLAH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ

(396-481 H./1006-1089)

LES ÉTAPES
DES ITINÉRANTS VERS DIEU

TEXTES ET TRADUCTIONS D'AUTEURS ORIENTAUX

TOME XIX

ANṢĀRĪYĀT

(1[re] SÉRIE, TOME III)

ʿABDALLAH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ

(396-481 H./1006-1089)

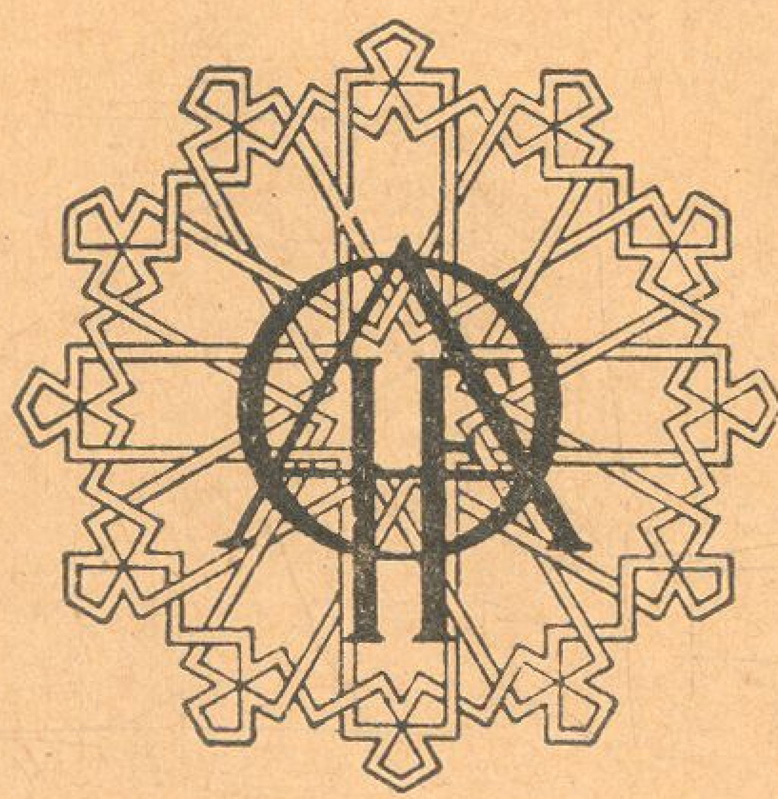
LES ÉTAPES DES ITINÉRANTS VERS DIEU

ÉDITION CRITIQUE

AVEC INTRODUCTION, TRADUCTION ET LEXIQUE

PAR

S. DE LAUGIER DE BEAUREGUEIL O. P.



LE CAIRE

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

1962